# Современный субъективный идеализм

*Критические очерки*

21.2.58

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# СОВРЕМЕННЫЙ СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

*КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ*

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
*Москва · 1957*

Под редакцией
*М. П. БАСКИНА и М. Ш. БАХИТОВА*

# О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОГО СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

*М. П. Баскин, М. Ш. Бахитов*

Весь опыт современного развития общества доказывает объективную неизбежность одновременного сосуществования двух мировых систем — социалистической и капиталистической. Опираясь на ленинский принцип сосуществования двух систем, XX съезд КПСС исходил из непреложного положения, что сосуществование государств с различными общественными системами не исключает, а предполагает принципиальную борьбу двух противоположных идеологий, двух мировоззрений. Как отмечал в отчётном докладе Центрального Комитета XX съезду Коммунистической партии Советского Союза Н. С. Хрущев, «...абсолютно правильный тезис о возможности мирного сосуществования стран с различными социально-политическими системами отдельные работники пытаются перенести в область идеологии. Это вредное заблуждение. Из того факта, что мы стоим за мирное сосуществование и экономическое соревнование с капитализмом, никак нельзя делать вывод, что можно ослабить борьбу против буржуазной идеологии, против пережитков капитализма в сознании людей. Наша задача — неустанно разоблачать буржуазную идеологию, вскрывать ее враждебный народу характер, ее реакционность» [1].

Марксистско-ленинская философия должна вести непримиримую наступательную борьбу против современной

[1] *Н. С. Хрущев,* Отчетный доклад Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза XX съезду партии, Госполитиздат, 1956, стр. 136.

буржуазной философии и социологии. Не только перед философами СССР, но и перед всеми прогрессивными философами и учёными зарубежных стран встаёт благородная и важная задача — глубоко анализировать происходящие события, опираясь на труды основоположников марксизма-ленинизма, критиковать современную буржуазную философию, опровергать её неправильный, антинаучный подход к действительности. Здесь следует помнить замечательные слова великого Ленина: «Задача марксистов и тут и там суметь усвоить себе и переработать те завоевания, которые делаются этими «приказчиками» (под приказчиками Ленин подразумевал всех дипломированных защитников капиталистического строя и в первую очередь реакционных профессоров философии. — *Ред.*) ...и *уметь* отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести *свою* линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов» [1].

Каковы же главные черты и особенности современной реакционной буржуазной философии?

Прежде всего следует отметить, что она целиком выступает под знаком идеализма.

Прошли те времена, когда буржуазия поддерживала в борьбе против средневековой идеалистической философии и религии идеи материализма и атеизма. Идеологи современной империалистической буржуазии враждебно высказываются об английских материалистах XVII века или о французских материалистах и атеистах XVIII столетия. Отказываясь от передовых философских течений прошлого, они пытаются реставрировать отжившие идеалистические догмы, давно уже опровергнутые материализмом и наукой. В капиталистических странах усиленно распространяется фидеизм, ставящий веру на место знания и пытающийся всячески дискредитировать все подлинные достижения передовой научной мысли. Прогрессивный английский ученый Д. Льюис сообщает: «Если судить по выступлениям известных учёных, посвящённым апологетике религии, по однообразным радиопередачам, проповедующим мистику и иррационализм, то можно подумать, что наши лаборатории и аудитории захлёстывает огромная волна религиозной веры» [2].

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 328.

[2] «Общественные деятели Англии в борьбе за передовую идеологию», Издательство иностранной литературы, 1954, стр. 238.

В наиболее откровенной форме пропаганду религии ведут представители объективного идеализма. К ним относятся в первую очередь неотомисты и персоналисты. Первые непосредственно связаны с официальной философией католической церкви и считают своим главным «авторитетом» средневекового схоласта Фому Аквинского. Персоналисты на протестантский лад объявляют вселенную совокупностью «реальных» духовных личностей во главе с «верховной личностью» бога. Существуют и другие разновидности объективного идеализма вроде неогегельянства, неоплатонизма и т. д. Пропагандой объективного идеализма занимался один из лидеров «критического реализма» Дж. Сантаяна, провозгласивший наличие потусторонних «духовных сущностей», противостоящих реальному бытию. Сантаяна объявлял себя «восстановителем» средневековой схоластики, с её учением о реальности универсальных понятий.

Следует отметить, однако, что объективный идеализм уже не играет главенствующей роли в современной буржуазной философии. Он открыто связан с религией, слишком откровенно противопоставляет себя науке. Вот почему многие современные буржуазные философы предпочитают выступать под знаком субъективного идеализма и в более утончённой форме поддерживать фидеизм. Это показал В. И. Ленин в своём труде «Материализм и эмпириокритицизм», написанном почти полвека тому назад. И сейчас, как и во время Ленина, именно субъективные идеалисты всячески пытаются завуалировать свои взгляды. Будучи противниками науки, они в то же время объявляют себя сторонниками новейших научных открытий; будучи врагами материализма и проводниками идеализма, они уверяют, что стоят выше того и другого. Современные субъективные идеалисты уверяют, что они «расходятся» с объективными идеалистами. На самом деле они в конечном счёте вместе с последними приходят к богу как творцу действительности, ставят внешний мир в зависимость от духовного начала.

Для современных субъективных идеалистов так же, как и для объективных идеалистов, характерен эклектизм. Любые аргументы признаются убедительными, лишь бы они пропагандировали иррационализм и мистицизм. Как справедливо отмечает Д. Льюис, «дверь снова широко раскрывается для всякого рода заблуждений и шар-

латанства. Поскольку устраняется критерий соответствия с внешней материальной действительностью, критерий эксперимента и практики, буквально всё может быть возведено в ранг спиритуалистической вещи в себе» [1].

Современный идеализм антигуманистичен в своей основе, ибо не верит в человека и его разум. Именно в этой связи английский философ-марксист М. Корнфорт справедливо пишет, что новейшие идеалисты любых школ и толков «сходятся в одном — в отказе от веры в человечество и его будущее, в своей враждебности к научному материализму, в ненависти к социализму и ко всему, что символизирует его.

Марксизм, наоборот, означает прежде всего веру в себя, в нашу борьбу и в будущее человечества, веру, основанную на науке, на полном отказе от иллюзий, на борьбе против реакционной идеологии, на научном социализме. Освободительная сила марксистской философии заключается в том, что она даёт и развивает эту веру и что народное движение, вооружённое марксизмом, непобедимо» [2].

Субъективный идеализм в настоящее время преследует особые цели, резко отличные от тех конкретных задач, которые ставил перед собой субъективный идеализм в XVIII или XIX столетии. Сейчас субъективный идеализм с особой ретивостью пропагандирует враждебный передовому материалистическому мировоззрению взгляд на общество, согласно которому народные массы неспособны двигать вперёд историю, руководить своей судьбой. Субъективный идеализм, столь культивируемый в странах капиталистического лагеря, усиленно пропагандирует субъективно-идеалистическое понимание роли личности в истории, стремится обречь народные массы на пассивность и тем самым помочь стоящим у власти эксплуататорам осуществлять свою волю над миллионными массами эксплуатируемых.

Само собой понятно, что эти классовые основы субъективно-идеалистической философии и социологии не всегда открыто выявляются. Буржуазные реакционные философы издавна любили одеваться в тогу «беспартийности». Есть среди современных субъективных идеалистов люди,

---

[1] «Общественные деятели Англии в борьбе за передовую идеологию», стр. 137.

[2] Там же, стр. 116.

которые искренне считают себя стоящими «вне политики». Наконец, есть и такие представители зарубежной науки, которые, продолжая стоять на позициях субъективно-идеалистической философии, отмежёвываются от реакционной политики поджигателей войны. Таким людям нужно терпеливо разъяснять необходимость пересмотра их идейных позиций, доказывать несостоятельность их философской позиции.

Особенностью современного субъективного идеализма является также стремление доказать, что ни в природе, ни в обществе не существует объективных законов, что всё зависит от воли привилегированного эксплуататорского меньшинства. Поэтому субъективный идеализм совпадает сейчас с пропагандой волюнтаризма, с идеей о решающей роли «насилия» в истории человечества. Субъективный идеализм сплошь и рядом выступает поэтому как теоретическое оправдание реакционной международной империалистической политики «с позиции силы».

Все эти факты подтверждают реакционную, враждебную передовому человечеству классовую суть субъективно-идеалистического мировоззрения. «Новейшая философия, — указывал В. И. Ленин, — так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли» [1].

Новейшие представители субъективного идеализма выдают себя за противников «метафизики», под которой они подразумевают не антидиалектический метод, а философию, которая рассматривает вопрос о природе реальности, независимой от ощущений и восприятий человека. При таком толковании метафизикой оказывается всякая попытка ответить на основной вопрос философии. Для современных субъективных идеалистов характерны или открытый отказ от всякой философии, или призыв к такой реформе философии, при которой от философии ничего не остаётся, кроме эклектических размышлений

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 343.

агностического порядка или суммы формальных приёмов оперирования с «чувственными данными».

«Новая перестройка» философии или так называемая «реконструкция» её (по терминологии прагматиста Дьюи) направлена якобы на то, чтобы привести философию в соответствие с современным научным знанием. В действительности философия в трактовке представителей «новейших» модных школок ставит своей целью доказать ограниченность человеческих знаний, невозможность научного мировоззрения, способного охватить единым и строго последовательным пониманием законы развития природы, человеческого общества и мышления.

Под видом критики философских теорий XIX века прагматисты, логические позитивисты и близкие к ним другие течения буржуазной философии вроде неореализма, феноменологизма, экзистенциализма и т. п. воюют против всего материализма, и в особенности его высшей формы — диалектического материализма, представляющего то самое единственно научное мировоззрение, возможность существования которого они всячески отрицают. Такое нигилистическое отношение к философской науке — характерное явление для современной буржуазной философии, ибо оно выражает в конечном счёте стремление реакционных сил капиталистического общества идейно разоружить трудящиеся массы, обречь их на вечные блуждания в потёмках. Это не означает, конечно, что среди современных философов этого направления нет искренних и честных людей, которые сами лично вовсе не думают о защите капиталистического рабства. Некоторые из них включились в борьбу за мир и готовы отказаться от своих ложных философских убеждений. Эти прогрессивные тенденции более всего заметны среди учёных — представителей естественных наук. С того времени как Ленин написал свою книгу «Материализм и эмпириокритицизм», отношение к диалектическому материализму среди учёных изменилось. Диалектический материализм одержал за это время большие победы. Не только учёные демократических стран стали на путь диалектического материализма в своих научных исследованиях, но влияние диалектического материализма усилилось также в капиталистических странах.

Так, многие прогрессивные учёные-физики решительно стали на путь диалектического материализма. Среди них

такие выдающиеся учёные, как Жолио-Кюри, Бернал, Блэккет, Давид Бом и многие другие.

Некоторые учёные, в течение ряда лет находившиеся под влиянием позитивизма, поняли его научную бесплодность и стали на путь материализма. Особенно характерна в этом отношении позиция одного из творцов квантовой механики — французского физика Луи де Бройля. В течение 25 лет он придерживался позитивистской концепции квантовой механики, но в последние годы решительно отошёл от неё. Он говорит, что интерпретация копенгагенской школы, защищающей позитивизм в физике, «приводит логически к своего рода «субъективизму», родственному идеализму в философском смысле, и стремится к отрицанию существования физической реальности, независимой от наблюдателя... Субъективистские толкования всегда будут производить на него (физика. — *Ред.*) тягостное впечатление, и я думаю, что в конце концов он будет счастлив избавиться от них» [1]. В другом месте де Бройль говорит, что «прогресс науки постоянно тормозился тираническим влиянием некоторых концепций, которые, в конце концов, стали считаться догмами» [2]. Де Бройль, Вижье, Бом, Яноши и ряд других физиков разрабатывают новую интерпретацию квантовой механики на материалистических основах.

Под сильным влиянием позитивизма находился также Альберт Эйнштейн, который в последние годы жизни в ряде случаев начал критиковать позитивизм. Он возражал, в частности, против позитивистской концепции квантовой механики копенгагенской школы, против индетерминизма. Вместе с физиками Планком и Лауэ он отстаивал существование объективной реальности. В своём ответе критикам, помещённом в книге «Альберт Эйнштейн философ-учёный», он писал: «В этой аргументации мне не нравится основной позитивистский взгляд, который, с моей точки зрения, неприемлем и который, мне кажется, представляет собой то же самое, что принцип Беркли esse est percipi» [3].

---

[1] «Вопросы причинности в квантовой механике», Издательство иностранной литературы, 1955, стр. 31.

[2] Там же, стр. 32.

[3] «Albert Einstein: Philosopher — Scientist», ed. by Paul Arthur Schilpp, New York 1951, p. 669.

Обстоятельная критика современного идеализма независимо от того, выступает ли он в откровенной или завуалированной форме в виде различных позитивистских теорий, показ несовместимости идеализма с подлинно научным пониманием действительности имеет важное значение для дальнейшего высвобождения всех честных мыслителей и учёных капиталистических стран из-под влияния антинаучных воззрений и, следовательно, для прогресса самой науки.

В неуклонном росте влияния философии марксизма-ленинизма на все передовые умы человечества значительную роль играют политические выступления и научно-философские труды руководителей и активных деятелей братских зарубежных коммунистических и рабочих партий.

За последние годы в США, Англии, Франции и других капиталистических странах вышло не мало серьёзных научных исследований по марксистской философии; к ним относятся, например, работы М. Корнфорта «Наука против идеализма» и «В защиту философии», Г. Уэллса «Прагматизм — философия империализма», Дж. Д. Бернала «Наука и общество», Р. Гароди «Вопросы марксистско-ленинской теории познания» и ряд других книг.

Значительный интерес с точки зрения изучения опыта борьбы зарубежных прогрессивных деятелей против буржуазной идеологии за передовую марксистскую теорию, за мир, демократию и социализм представляют опубликованные у нас сборники: «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию», «Общественные деятели Англии в борьбе за передовую идеологию», «Прогрессивные деятели США в борьбе за передовую идеологию».

В этих, как и во многих других работах зарубежных марксистов и прогрессивных мыслителей показана полная научная несостоятельность и реакционность не только открыто идеалистических учений и теорий современных буржуазных идеологов, но и тех направлений буржуазной философии, которые маскируются под науку.

Опыт борьбы марксистов всех стран против буржуазной идеологии свидетельствует о неуклонном росте влияния и укреплении позиций марксистско-ленинской идеологии, с одной стороны, и значительном ослаблении влияния на массы различных буржуазных идеалистиче-

ских теорий и учений — с другой. Однако реакционные буржуазные теории и учения всё ещё способны отравлять сознание масс и сбивать с правильного пути некоторых учёных капиталистических стран. Поэтому особенно важно показать реакционность и антинаучность идеалистического мировоззрения в целом и его субъективно-идеалистической разновидности.

В предлагаемом вниманию читателей сборнике статей критически рассмотрены некоторые из наиболее модных школ современного субъективного идеализма. Каждая из них претендует на оригинальность своих взглядов, между ними происходят подчас жаркие словопрения по вопросу о том, что взять за исходное — понятие, «сущность», математические символы и т. п. или «непосредственно данное», опыт, эмпирическое и т. п. Эти споры не выходят, однако, за рамки идеализма и свидетельствуют лишь о попытках придать ему тот или иной «новейший» оттенок и основать таким образом «свою» собственную философскую школку.

Прагматисты, например, исходят из «опыта», который они трактуют субъективистски, как «поток» ощущений и переживаний человека и ставят затем в зависимость от него существование объективных вещей и явлений. Общественные и естественно-научные теории объявляются ими «инструментами, упорядочивающими» этот опыт. Если, рассуждает прагматист, данная теория так «упорядочивает» опыт, практику, что я получаю от этого определённую выгоду для себя, значит, она достоверна, истинна.

Практика для прагматиста означает, таким образом, всё то, что выгодно мне. Таким крайне субъективистским извращением понятия «практика» прагматизм пытается оправдать эксплуататорский общественный строй, поскольку он «выгоден» для империалистов, как и всякие реакционные общественные теории, поскольку они служат «успеху» (пока массы не осознают их реакционность) империалистической практики эксплуатации и угнетения трудящихся.

Провозглашённый прагматизмом принцип «практического успеха» как критерия истины означает на деле защиту корыстных интересов и антинародной «практики» империализма и поэтому ничего общего не имеет с правильным, материалистическим пониманием практики и

её роли в познании. Для диалектического материализма практика есть революционно-преобразующая, материально-производственная деятельность людей. Практика показывает соответствие наших знаний объективной реальности. Успехи революционно-практической борьбы миллионных масс капиталистических стран за своё освобождение, победа социализма в СССР и успешное строительство социализма в странах народной демократии воочию разоблачают лживость и реакционность всяких буржуазных общественных теорий, стремящихся увековечить капитализм, и полностью подтверждают строгую научность положения марксистско-ленинской теории о неизбежности победы социализма во всём мире.

Что касается логических позитивистов, то они справедливо критикуют прагматический принцип «практического успеха». Однако, не соглашаясь с прагматистами в этом вопросе, логические позитивисты не принимают и правильного, материалистического понимания практики как основы познания и критерия истины и пытаются возвести в ранг критерия истины формально-логическое согласование одних идей с другими. При этом в качестве исходного критерия истины они берут такие идеи или высказывания, которые уже заранее были приняты некоторыми учёными за истинные, хотя они ещё нуждаются в обосновании.

Подобный подход логических позитивистов к оценке истинности научных или иных идей и высказываний хотя и отличается от подхода прагматистов, но как и у прагматистов, неизбежно приводит к субъективизму, используемому для оправдания ошибочных и реакционных идей и теорий. Так, например, логические позитивисты считают, что материя, природа, атом, электрон, как и любая материальная вещь или процесс, так же как и законы, лежащие в основе природы и общества, существуют не объективно, а лишь в связи с нашим сознанием, как более или менее «удобные» приёмы упорядочивания данных научного эксперимента.

Таким образом, «разные» решения основного вопроса философии являются по сути дела лишь различными оттенками защиты одной и той же реакционной философии субъективного идеализма. То же самое следует сказать и о «семантической» философии, экзистенциализме, как «новейших» школках субъективного идеализма.

Ленин показал, что махизм и прагматизм суть одного поля ягоды, они представляют собою попытки воскресить под новым словесным нарядом старое реакционное берклианство, старый кантианско-юмовский агностицизм. Этими реакционными чертами характеризуются и все современные направления субъективного идеализма, классовая роль которых сводится к прислужничеству империализму, его внутренней и внешней реакционной политике.

Обилие различных философских теорий буржуазная печать выдаёт за признак свободы мысли в капиталистических странах, за нечто положительное, свидетельствующее якобы о надклассовости, беспартийности философии и её процветании при капитализме. В действительности же эта свобода есть лишь свобода для различных школок идеалистической философии. Различные школки современной буржуазной философии отражают тенденции и противоречия различных социальных групп и политических партий класса буржуазии и являются лишь различными более или менее откровенными или завуалированными идеологическими средствами, используемыми буржуазией для одурманивания сознания масс.

Появление и распространение в капиталистических странах, особенно в США, различных «модных» философских школ и течений, представляющих собой разновидности объективного или субъективного идеализма или эклектическую смесь из того и другого, свидетельствует о безвыходном кризисе буржуазной философии, о её разложении и упадке. Всё это — не случайные явления, а порождение общего кризиса капитализма, обострившегося после второй мировой войны в результате разгрома фашизма и отпадения от капиталистической системы ряда стран в Европе и Азии, вступивших на путь социализма.

О буржуазных философах надо судить, как учил нас Ленин, не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают, а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку и чему они учат. Правильность ленинских указаний подтверждается тем, что при внешнем, показном различии точек зрения на те или иные вопросы представители всех этих школок объединены враждебностью к диалектическому материализму, хотя нередко это и скрывается ими от публики. Изучение их взглядов показывает далее, что

все они по существу сходятся на позитивистском понимании предмета философии, на отрицании возможностей познания объективной истины. Основным аргументом при этом служат старые посылки кантианско-юмистского агностицизма, считавшего невозможным для науки переход от явлений, данных в опыте, к вещам, существующим вне и независимо от этого опыта.

Какие бы споры ни вели между собой различные представители современного субъективного идеализма, все они считают, что век философии как самостоятельной науки, имеющей огромное мировоззренческое значение, прошёл. Если философия, утверждают они, и может ещё существовать, то только в виде собрания каких-то весьма сомнительных и недоказуемых высказываний о мире и назначении в нём человека. Философия в подлинном смысле этого слова исключается, таким образом, из системы научных знаний, и её доктрины расцениваются как предмет веры, а не науки. В то же время пределы самой науки ограничиваются описанием внешних явлений, данных человеку в его ощущениях и восприятиях.

Вопрос об объективной действительности и её законах объявляется недосягаемым ни для философии, ни для научного знания вообще. Подобный подход приводит в конечном счёте к подрыву доверия в силу науки, в способность человеческого разума создать обобщающую систему научных представлений о мире и законах его развития. Он может радовать лишь фидеистов, проповедующих реакционную идею о том, что наука есть лишь половина истины, не способная дать «универсальный синтез мышления», связное и единое миропонимание. Наука, говорят они, нуждается поэтому в дополнении религией, в которой якобы открывается вся истина о сущности мира как божественного творения.

Глава американского прагматизма, Дж. Дьюи заявлял, например, что вопрос о природе реальности, как и сама философия, занимающаяся им, есть лишь область воображений и предположений и не содержит в себе ничего научного. Невозможно, утверждал он, перейти за пределы чувственного опыта, за пределы показаний наших ощущений и восприятий, поэтому не имеют смысла всякие споры между материализмом и идеализмом о сущности мира, объективных качествах и законах явле-

ний, независимых от человеческого опыта, как и всякие споры об объективной истине вообще.

Отрицая познавательные способности человека, прагматизм сводит философию к «чистому» методу, будто бы «нейтральному» по отношению к материализму и идеализму и служащему якобы средством для разрешения «затянувшихся, бесконечных споров» между материалистами и идеалистами. На деле же, как это показано в помещённой в нашем сборнике статье о прагматизме, сторонники его выступают с проповедью субъективно-идеалистического взгляда на мир и его закономерности.

На такой же позиции стоят, по существу, и представители так называемого неопозитивизма. Неопозитивисты в идеалистических целях обрабатывают на свой лад данные современной математики, логики и языкознания, физики и психологии. «Очищение» философии от «метафизики», т. е. отрицание её главного научного содержания, достигло здесь своего крайнего выражения. Все важнейшие вопросы, по крайней мере декларативно, изымаются из философии, а сама она превращается в область формалистических спекуляций по поводу деталей синтаксиса и семантики научного языка. Проводится мысль, что даже самый вопрос о том, могут ли наши знания иметь объективное содержание, и что даже всякие дискуссии о природе и смысле общих понятий, например, материи, сознания, духа, причинности, законов, качества, не имеют никакого значения, ибо все они не могут быть эмпирически, опытно проверены. Поэтому суть философии, её главные задачи сводятся к логическому анализу правил соединения слов в предложение, правил, управляющих формальной структурой языка, т. е. в конечном счёте синтаксиса языка. Это «новое» понимание предмета философии было весьма определённо выражено Карнапом в его «Логическом синтаксисе языка». Книга эта является примером формалистической схоластики. Именно это обстоятельство сделало её популярной среди некоторой части современных буржуазных логиков и философов.

В работе «Единство науки» Карнап писал, что все философские положения не могут быть проверены и потому не научны — они принадлежат к разряду не поддающихся проверке псевдопредложений. Этот довод, как

известно, сам по себе не нов, им пользовались еще Беркли и Юм в борьбе против материализма.

Неопозитивисты исключили из философии вопросы о значении предложений, об отношении мыслей к вещам на том основании, что все подобные вопросы не имеют якобы смысла, так как выходят за пределы чувств, опыта и на основании последнего нельзя установить ложность или истинность ответов на эти вопросы. Вот почему, утверждают они, единственным предметом философии может быть лишь логический анализ языка.

Однако философия, запрещавшая говорить о мыслях, заключённых в предложениях, не могла долго удовлетворять даже самых невзыскательных читателей. Поэтому в лагере неопозитивистов произошла перестройка. Философию «без смысла» они начали исправлять и дополнять соответствующим, как выражается Карнап, семантическим анализом. Так возникла семантика, представляющая собой новейший вариант позитивизма.

Прибавление к прежнему анализу синтаксиса языка анализа смысла и значения предложения означает, что теперь философии разрешается обсуждать понятия истины, пространства, времени, качества, структуры, физических законов, но только опять-таки «не метафизически», т. е. не с точки зрения их объективного содержания [1]. Одновременно неопозитивисты хотят видеть смысл лишь в том, что можно увидеть, пощупать, измерить. Всё то, что не подходит под это требование, они отбрасывают как «метафизику». В целях отрицания материальной действительности они требуют, например, показа материи вне её конкретных форм, т. е. требуют от ощущений и восприятий того, что достигается лишь в результате абстрагирующей деятельности человеческого разума. Таким образом, после более чем полувекового блуждания новейший позитивизм на семантической стадии своей эволюции вернулся к старым, берклеанско-юмистским аргументам против материализма.

Выступление неопозитивистов против философии иногда встречает положительное отношение среди некоторых естествоиспытателей, которые понимают под философией «царицу наук» и, имея дело с идеалистической филосо-

---

[1] См. *Rudolf Carnap*, Introduction to Semantics, Cambridge, Mass., 1946, p. vii.

фией, навязывающей науке свои антинаучные догмы, охотно принимают лозунг: «Наука не нуждается ни в какой особой философии». Некоторым видным естествоиспытателям на Западе позитивизм представляется средством борьбы против идеализма. О наличии таких настроений свидетельствует, например, дискуссия, развернувшаяся на цюрихском международном философском конгрессе (происходившем в августе 1954 г.) по вопросу о месте философии в системе научного знания. Некоторые из видных западных учёных, участников конгресса, порвав с откровенным идеализмом, но не зная ещё диалектического материализма или имея о нём ложные представления, распространяемые буржуазной пропагандой, разделяли ошибочную, позитивистскую мысль о том, что век всякой философии прошёл и что в принципе невозможна никакая самостоятельная философская наука. На конгрессе они утверждали, что общие положения философии, «бездоказательно» выдвигаемые ею, или уже отвергнуты наукой или доказаны и вошли в теоретическую часть той или иной научной дисциплины. Отсюда делался вывод, что философия — это теоретическая область каждой науки. Таким образом оказывалось, что существует столько же философий, сколько конкретных наук.

Во всех таких некрологах в адрес философии как самостоятельной науки, навеянных позитивистами, упускается из виду то соображение, что хотя каждая наука имеет свою теоретическую область, близко соприкасающуюся в ряде вопросов с философией, тем не менее, ни одна из конкретных естественных и общественных наук не может заменить собою философии. Предметом последней, как учит марксизм-ленинизм, являются наиболее общие законы развития природы, общества и познания. Таким образом, философия изучает наиболее общие законы развития мира в целом, а не какой-либо отдельной части или области действительности. Эти наиболее общие законы в отличие от общих законов специальных наук обладают своей спецификой, качественно отличаются от последних. Раскрывая наиболее общие законы, философы рассматривают отношение объективного и субъективного и анализируют их природу. Марксизм-ленинизм доказал, что выход из создавшегося конфликта между устаревшими философскими системами и движущейся вперёд

наукой и практикой надо искать не в упразднении философии вообще, а в замене идеализма строго научной философией диалектического материализма.

Выступление против философии и научного познания объективных законов действительности связано у всех представителей современного субъективного идеализма с пропагандой фидеизма, агностицизма и иррационализма. История философии не знала ещё такого принижения способностей человеческого разума и науки, как в произведениях новейших идеалистов. Дело доходит до отрицания того очевидного факта, подтверждаемого всей историей науки и техники, что человеческий разум в лице науки всё глубже и глубже познаёт законы объективного мира.

Марксистская философия, обобщающая данные наук, является научно обоснованным и цельным мировоззрением, указывающим на материальный характер мира, на объективность законов его развития, на поступательное развитие общественной жизни. Выступления реакционной буржуазной философии против возможности познания законов объективного мира не случайны, так как именно эти законы говорят о безнадежности защищаемой буржуазными философами идеи вечности капиталистической эксплуатации и подтверждают неизбежность победы коммунизма.

Когда мы сами воспроизводим данные явления природы, вызываем их из естественных условий и заставляем притом служить нашим целям, то, безусловно, всяким рассуждениям о непознаваемости объективной реальности приходит конец.

Современное общественное производство, как и вся общественная практика и невиданные доселе успехи науки и техники на каждом шагу подтверждают углубление наших знаний от внешних явлений к сущности, к познанию закономерностей, управляющих явлениями и процессами. Разве открытие атомной энергии не является громадным шагом вперёд по сравнению с прежними теориями о свойствах и строении материи, разве это не есть познание более глубокой сущности, более глубоких закономерностей мира?

Агностицизм, широко проповедуемый современными буржуазными философами, есть неверие в силы науки, и он выражает страх отживающих общественных сил пе-

ред правдой жизни, правдой научного миропонимания, доказавшего всю фантастичность и несостоятельность религиозных побасенок о божественном происхождении мира, так же как и полную несостоятельность и реакционность всяких общественных теорий о вечности капитализма.

Реакционные философы всячески поносят идею познаваемости мира и неограниченных возможностей в развитии познания, потому что научное, последовательно материалистическое понимание законов общественного развития ведёт к признанию неизбежности краха капитализма и торжества социализма, победившего уже в СССР и претворяемого ныне в жизнь миллионными массами трудящихся в ряде других стран Европы и Азии.

Если бы законы науки не отражали общих черт, свойств и качеств явлений, не раскрывали бы внутренних связей между ними, немыслима была бы не только философия, но и вообще какая-либо наука о природе и обществе. Проповедуя агностицизм, субъективные идеалисты стремятся подорвать основы всякого научного познания, ограничить его описанием лишь того, что лежит на поверхности явлений. Но даже самое простое обобщение, первое простейшее образование понятий, суждений, заключений и т. д. означают познание человеком всё более и более глубокой объективной связи мира.

В противоположность агностицизму диалектический материализм в полном соответствии с данными науки и практики исходит из познаваемости мира и его закономерностей. Наши знания о законах действительности являются достоверными знаниями. В мире не существует непознаваемых вещей, а есть лишь вещи, пока ещё не познанные, но которые будут раскрыты и познаны в дальнейшем.

Характеризуя современных философов-идеалистов как агностиков, необходимо отметить их попытки перейти от утверждений о непознаваемости вещей и явлений объективной действительности к прямому отрицанию существования внешнего мира, к превращению законов науки в собрание произвольных конструкций человеческого ума. Всех, кто признаёт существование реальности за пределами ощущений и восприятий, кто признаёт объективные законы науки, они объявляют догматиками, метафизиками и вообще отставшими от века ретроградами.

Упрекая материалистов в метафизике, они хотят скрыть своё отрицание объективной реальности. Поскольку открытое признание в идеализме оттолкнуло бы от субъективного идеализма некоторых его сторонников и особенно многих естествоиспытателей, субъективистам приходится идти на всякие уловки. Именно по этим соображениям Дьюи вместо «старомодной субстанции», материи как объективной реальности, предлагает в качестве основы мира взять «события» или «операционные факты», описываемые как «нейтральные сущности» мира. Все эти «события» и «факты» существуют, по Дьюи, лишь в связи с «действиями познания», поэтому вся игра в «нейтральные сущности» преследует цель распространить субъективно-идеалистический, солипсистский подход к действительности.

Дьюи, как известно, переименовал прагматизм Джемса в инструментализм, желая подчеркнуть этим, что человеческие знания, научные идеи и теории являются не отражением действительности, а служат своего рода произвольными «инструментами» практической деятельности людей. Конечно, что же может отражать наука, как её законы могут иметь объективный характер, если даже существование внешнего мира ставится в зависимость от человеческого опыта. Недаром Бертран Рассел заявил, что субстанция, т. е. материя, «по существу просто удобный способ собирания событий в пучки», причём «категории субъекта и объекта не являются основными» [1]. В качестве основной категории, якобы более широкой и могущей служить основой мира, Рассел выдвигает понятие «нейтрального» (не материального и не идеального) «события». Мир это «серия событий», вещи есть «точки событий» — такова точка зрения ряда современных неопозитивистов.

Предпринимается поход против употребления самого термина «реальность». Объективно в этом сказывается страх современных идеалистов перед реальными процессами, неумолимо ведущими к гибели тот общественный строй, который питает идеалистическую философию, — строй капитализма. Этим также объясняется распространение субъективно-идеалистических концепций и в современной буржуазной социологии. Буржуазные социо-

[1] Цит. по книге *Leslie Paul,* The English Philosophers, London 1953, p. 330.

логи провозглашают поход против проникновения в «тайны» общественных отношений. Под видом борьбы с «метафизикой» они выступают против передовых общественных теорий прошлого. Однако основные их удары направлены против исторического материализма. Здесь с особой выпуклостью проявляется классовая природа современной буржуазной социологии, когда она заявляет, что философия существует сама по себе, а социология сама по себе.

С точки зрения многих буржуазных социологов XX столетия науке об обществе следует заниматься только отдельными «частностями»: всё «общее» относится к «философии» и выходит за пределы науки. Современные реакционные социологи зовут к отказу даже от таких социологических проблем, как проблема происхождения общества, как вопрос о движущих силах общественного развития, не говоря уже о проблеме социологического закона. Для социологов-субъективистов самое слово «закон» является пугалом. Таким же пугалом является для них проблема научного социологического предвидения.

При анализе отдельных социологических вопросов реакционные социологи обращаются преимущественно к философским идеям Беркли и Юма. Беркли, как известно, прославился «изгнанием» понятия материи из философии, современные реакционные социологи изгоняют из общества понятие условий материальной жизни. И Беркли и Юм отрицали объективную причинность, присущую самим вещам. Среди буржуазных социологов Англии и Франции поход против причинности ведётся под знаменем бихевиоризма. Поведение людей в обществе сводится социологами-бихевиористами к формальному описанию внешних взаимодействий, лишённых объективной связи. Отсюда *объяснение* общественных процессов подменяется их *описанием*.

В своей объёмистой книге «История социальной мысли» американский социолог Богардус прямо ссылается на книгу Беркли «Принципы морального тяготения», называя епископа Беркли «выдающимся философом», который «пытался провести аналогию между физическим и социальным миром» [1]. Другим своим

[1] *Emory S. Bogardus*, A History of Social Thought, Los Angeles 1929, p. 465.

предшественником Богардус провозглашает Юма, заявляя, что «шотландского философа Давида Юма назвали *отцом социальной психологии* за данный им блестящий анализ симпатии как общественной силы»[1].

Богардус с особым восторгом высказывается о юмовском «Трактате о человеческой природе». По утверждению другого американского социолога, Д. Лейборна, социология должна рассматривать общественную среду как условную категорию, находящуюся в зависимости от наблюдателя-социолога. Задача социологии — описывать индивидуальные социологические опыты, воспринимаемые Лейборном целиком в духе Маха, Авенариуса, а также Айера и Карнапа. Именуя свою махистскую социологию «народной социологией», Лейборн заявляет: «Задача народной социологии в основном описательная»[2], причём описывать, согласно Лейборну, — это значит систематизировать субъективный опыт.

Лейборн с ужасом говорит о тех социологах, которые хотят выйти за пределы позитивистской констатации фактов. Скользить по поверхности, располагать элементы ощущений по полочкам — такова методологическая позиция Лейборна. Он открыто заявляет: «...Научный дух в социологии требует избегать следующих ловушек: преувеличенных забот о правильном методе, стремления к необыкновенной точности терминологии, метафизических понятий, поглощённости индивидуальными мотивами, защиты положений, тенденции больше рассуждать, чем исследовать, заманчивых аналогий»[3]. Нетрудно убедиться, что предложенная Лейборном программа борьбы за «научный дух» в социологии означает на деле ликвидацию социологии как науки. Почти все статьи, опубликованные в официальном органе Американского социологического общества «Американское социологическое обозрение» за 1951—1956 гг., проникнуты отрицанием общесоциологических проблем.

Современные реакционные социологи выступают против признания объективной истины, против практики как революционно-преобразующей деятельности, служащей

---

[1] *Emory S. Bogardus*, A History of Social Thought, p. 465. Курсив наш. — *Ред.*
[2] «The Fields and Methods of Sociology», New York 1934, p. 113.
[3] Ibid., p. 112.

критерием объективной истины. Когда эти социологи говорят о практике, они понимают её всегда в субъективно-идеалистическом, прагматистском духе. Об этом прямо заявляет американский социолог Моррис, утверждающий, что все общественные категории представляют собой не что иное, как «удобные схемы». По уверению Морриса, социологический закон реален, если он «выгоден».

В наиболее откровенной форме прагматическое понимание истины демонстрирует английский социолог и этнограф Малиновский. В своих многочисленных книгах и статьях, посвящённых изучению «социологии» колониальных народов («Аргонавты западной части Тихого океана», «Половая жизнь дикарей в северо-западной Меланезии» и др.), Малиновский заявляет, что он изучает различные социальные институты под углом практических интересов английских колониальных чиновников. Он наряду с другими реакционными социологами является идейным защитником колониализма. Задачу социолога Малиновский видит в том, чтобы создавать «условные схемы», которые были бы полезны господствующим классам.

Прагматист Малиновский называет свой субъективистский метод «функционализмом». Понятие «функция», указывает Малиновский, должно придти на смену понятию «закон». Основная задача функциональной социологии — изучать «общественные взаимодействия» в интересах увековечивания капиталистического способа производства, который признаётся единственно возможным «с психологической и биологической точек зрения».

Из прагматизма и функционализма Малиновский делает волюнтаристские выводы. Развитие общества он ставит в зависимость от воли привилегированных классов.

Подобно тому, как субъективный идеализм в философии с неизбежностью приводит к солипсизму, точно так же и в социологии субъективизм ведёт к отказу от признания не только объективных закономерностей общественной жизни, но и к ликвидации самого понятия общества как объективной реальности. Современные буржуазные социологи превращают общество в продукт мышления или ощущений наблюдателя.

В своё время неокантианцы Виндельбанд и Риккерт ополчились против признания общественных закономерностей. Они свели историю к индивидуальным неповторяющимся фактам и событиям. Буржуазные социологи

на нынешнем этапе ополчаются против признания даже индивидуальных фактов. Устами Росса они заявляют, что социальные факты якобы невозможно познать, в них следует только «верить». Таким образом, субъективизм перерастает в фидеизм, в отказ от знания и замену его верой. Недаром Богардус считает Иисуса Христа главной предтечей американских социологов.

Наиболее характерным выражением субъективизма современной буржуазной социологии является её утверждение, что исходным пунктом социологического анализа должна являться человеческая личность. В своё время Маркс разоблачил свойственный буржуазной политической экономии метод робинзонады, т. е. подход к общественным явлениям с точки зрения изолированного субъекта, творящего по своему произволу общественные отношения. В философии и социологии на позиции «робинзонады» стоял Е. Дюринг. Его пресловутая теория насилия объясняла происхождение классов и государства грехопадением Робинзонов, порабощавших несчастных Пятниц. Позиция Дюринга представляла собою характерную форму буржуазного индивидуализма, исходящего из примата личности над обществом и объявлявшего деятельность военачальников или государей движущей силой общественного развития.

Современные реакционные социологи являются последователями Дюринга.

В качестве примера можно взять труды американского социолога и философа Уорнера Файта. Уже самые названия работ Файта «Безличная и личная точка зрения», «Индивидуализм» и т. д. говорят, что кроме личности Файт не видит никакой «реальности» ни в природе, ни в обществе. В своих лекциях по этике он повторяет протагоровский лозунг «человек — мера всех вещей», трактуя его в духе субъективного идеализма. «...Когда я говорю, что только личности реальны, — пишет Файт, — и что только личности имеют значение, я имею в виду, что для меня личность означает *тип и направление* того, что реально. Единственно постижимая вещь в себе — это личность. Типическим опытом реальности является опытное познание одной личности другой личностью. Истина представляет собою личный опыт — безличной истины не существует. Красота представляет собою выражение личного впечатления, ибо безличной красоты нет. Мораль

(это было темой моей *Моральной Философии*) охватывает всю личную жизнь — безличной морали нет»[1].

Солидаризируясь с философией персонализма, Файт, однако, отличается от персоналистов своей близостью к берклеанству. Он пытается выбросить из персонализма все его объективно-идеалистические тенденции. В отличие от таких персоналистов, как профессор Бостонского университета Брайтмен, который заявляет, что он понимает под личностью прежде всего личность бога, Файт подчёркивает, что его «я» — это прежде всего человеческое «я». В отличие от тех персоналистов, которые рассматривают личность прежде всего как мыслящее «я», Файт видит в личности «ощущающее я». Он в духе махизма пытается развить «философию чистого опыта». Если многие махисты говорят о «коллективном» или «согласованном» опыте, то Файт пропагандирует своё сугубо индивидуалистическое миросозерцание. «Переходя затем к концепции «опыта», — пишет он, — я хочу сказать, что для меня всякий подлинный опыт есть *личный опыт*»[2].

Как внешний мир ставится субъективным идеализмом в зависимость от ощущений человека, так и развитие истории ставится им в зависимость от субъективных желаний личности. Пропагандист политики с «позиции силы» американский социолог Спикмен уверяет, что «сила» империалистических «сверхчеловеков» безгранична. Он определяет силу как «способность навязывать свою волю другим»[3]. Реакционные политики США, вынашивающие планы захвата стран Среднего Востока, призывавшие к поддержке венгерских контрреволюционеров, обращаются к «трудам» Спикмена, как к своему идейному источнику. Каким же путём современные буржуазные социологи пытаются аргументировать свой антинаучный тезис о личности как творце истории?

Они прибегают для этого к двум одинаково неверным приёмам. В одном случае они превращают общество в хаос психических состояний, в анархию «чувств и воли» и утверждают, что только психически полноценные одиночки в состоянии внести в этот хаос необходимый

[1] «Contemporary American Philosophy», vol. I, London — New York 1930, p. 361—362.

[2] Ibid., p. 372. (Курсив наш. — *Ред.*)

[3] *N. Spykman*, America's strategy in world Politics, New York 1942, p. 18.

порядок. В других случаях законы общественной жизни отождествляются с биологическими законами, причём эти биологические законы, как правило, интерпретируются в извращённом виде. История человеческого общества объявляется историей биологических особей, где выживают наиболее приспособленные из них.

Реакционные социологи игнорируют качественное своеобразие общественных явлений. Из того факта, что человек есть часть природы и, следовательно, подчинён естественным законам, делается вывод, что общественных законов нет как таковых. Человек, с точки зрения этих «учёных», как животное имеет дело лишь с биологическими процессами. Однако они «забывают» при этом об одном обстоятельстве, которое отметил ещё в XVIII веке американский учёный В. Франклин, — человек — это животное, пользующееся орудиями, создаваемыми им в процессе борьбы с природой. Что касается животных, то для них характерно пользование лишь своими естественными органами. Поэтому животные пассивно приспосабливаются к природе, а человек активно воздействует при помощи труда на неё. В связи с этим к общественной жизни следует подходить как к явлению, в котором существуют особые, присущие только ему закономерности. История человеческого общества определяется в конечном счёте способом производства материальных благ, а не биологическими или психическими процессами.

Исторический материализм выступает как против попыток рассматривать развитие общества в отрыве от природы и её законов, так и против сведения общественных законов к законам природы.

И психологическое и биологическое направление в современной буржуазной социологии не оригинальны. Они продолжают взгляды основоположников буржуазной социологии Конта и Спенсера. Позитивист Конт в своей классификации наук относил и физиологию и социологию к единой группе «наук об органических телах». Спенсер уподоблял общество животному организму. Он в ещё большей степени, чем Конт, биологизировал общественные явления. Вместе с тем и у Конта и у Спенсера «психический фактор» приобретает решающее значение. Поэтому оба современных буржуазных историка социологии Бернард и Богардус рассматривают Конта и Спенсера и

как предшественников биологизма и как идеологов психологического направления.

Современные буржуазные социологи пытаются, однако, отделить психологическое направление в социологии от биологического и нередко даже противопоставляют одно другому. Между ними существуют в действительности некоторые различия, но эти различия носят третьестепенный характер. Начнем с психологического направления, которое пользуется особым распространением в США и во Франции.

Процесс «психологизации» буржуазной социологии предвидел Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Разоблачая «Критику чистого опыта» Авенариуса, Ленин писал, что для махистов опыт превращается в конечном счёте в чисто *психологический* акт и что, следовательно, именно на этой основе эмпириокритики приходят к идеалистическому отрицанию объективных закономерностей и природы и общественной жизни. В главе «Эмпириокритицизм и исторический материализм» Ленин показал, что махисты именно потому являются идеалистами, что они превращают человеческую психику в демиурга действительности.

Главным лидером психологической социологии в США выступает Эдвард Росс, книга которого «Социология нового века», опубликованная в 1940 г., до сих пор считается в США основным учебником по социологии. Перу Росса принадлежит также вышедшее полвека назад и с тех пор неоднократно переиздававшееся «Основание социологии», в котором он пытается подойти к изучению общества и его закономерностей. Основная цель Росса — противопоставить марксистскому учению о способе производства, о базисе и надстройке, о классовой борьбе субъективно-идеалистический взгляд, будто бы базисом общества является психика отдельных субъектов, которая в целом образует хаос психических состояний. Отдельные процессы общественной жизни рассматриваются Россом как равнодействующие бесчисленного количества перекрещивающихся психических актов, как некое среднеарифметическое из суммы человеческих «я». Росс уверяет, что сознание не есть отражение бытия. Опровергнуть Росса легко при помощи анализа его собственной социологии. Признавая вечность капитализма и объявляя «психику» капиталиста «естественной» и «неизменной»,

Росс сам опровергает свой тезис, ибо его социологические взгляды отражают по существу тот социальный строй, в котором живут и действуют Росс и его сторонники. Идеалистически подходя к обществу, Росс выдвигает искусственную проблему — что от чего зависит: индивидуальное человеческое «я» от «мирового я» или «мировое я» от индивидуального «я», являясь его следствием, т. е. результатом сложения многих «я»? Но и на этот надуманный вопрос Росс не даёт чёткого ответа.

В одних случаях Росс, как субъективный идеалист, идёт от «я» к «не-я», понимая под «не-я» лишь собрание автономных «я». В других случаях тот же Росс утверждает, что индивидуальное «я» есть часть надмирового «я», часть некоего абсолютного духа, некоей потусторонней идеи. Тогда «психологизм» Росса превращается в разновидность объективного идеализма платоновского типа. Однако в основном Росс, как и все другие сторонники психологической школы в социологии, предпочитает субъективно-идеалистический подход к обществу. Он игнорирует объективные законы, считая, что они производны от воли и эмоций общественных деятелей. Под последними Росс всегда имеет в виду только капиталистов или буржуазных политиков. Народ, по мнению Росса, не отличается «психической полноценностью» и поэтому никогда не может и не должен руководить своей судьбой.

В работе Росса «Изменяющаяся Америка» есть немало слов в защиту демократии, но стоит внимательно вчитаться в текст её, чтобы убедиться, насколько враждебен народным массам этот реакционный социолог. Росс говорит, что демократию можно понимать по-разному. «Демос» состоит из средних людей, т. е. трудящихся, рабочих и фермеров, но вместе с тем в состав «демоса», отмечает он, входят и привилегированные группы, входят форды и рокфеллеры. Кто же должен, спрашивает Росс, играть в общественном мнении народа решающую роль, кто должен руководить государством? Лидером в демократии, согласно мнению этого американского социолога, должен быть «сверхчеловек», а таким «сверхчеловеком» он считает Форда и ему подобных.

Специальное внимание уделяет Росс критике теории прогресса. По Россу, в обществе параллельно существует ряд психических состояний, например, чувство гуманности, чувство воинственности, чувство уважения к соб-

ственности, чувство неуважения к собственности и т. д. Каждое из этих психических состояний якобы порождает особый социальный институт. А именно: у людей есть чувство гуманности, отсюда возникает Общество Красного Креста и Красного Полумесяца; у людей есть чувство воинственности, отсюда возникают армии и происходят войны между государствами. В одних условиях выпячивается один психический ряд, в других — другой. Росс защищает плюралистическую точку зрения. Одно психическое состояние, рассуждает американский социолог, может идти вверх, другое — вниз. Как же может совершаться общественный прогресс в целом? Росс приходит к выводу, что понятие прогресса — ненаучное понятие, что в обществе имеют место лишь различные психические состояния, между которыми нет объективной согласованности: они существуют параллельно и независимо друг от друга. Задача социолога, учит Росс, — вскрыть, эмпирически описать различные психические состояния. Эти рассуждения лидера психологической школы не учитывают главного и решающего. Они игнорируют объективную реальность общественных отношений, игнорируют тот факт, что без процесса производства не может быть и речи об обществе как таковом. Росс «замечает» только надстроечные явления и не «видит» базиса общества.

Выступление против прогресса Росс аргументирует тем, что в обществе нет якобы объективной связи между явлениями. На самом деле в обществе, как и в природе, всё взаимосвязано. Производственные отношения связаны с материальными производительными силами общества, самый процесс производства связан с потреблением, техника не может быть оторвана от людей, её создающих. Общество развивается в силу присущих ему законов, действующих с «необходимостью естественно-исторического процесса» *(Маркс)*. Прогрессивное движение общества к коммунизму может сколько угодно отрицаться реакционными социологами. Однако оно закономерно и необходимо. Борьба Росса с теорией прогрессивного развития свидетельствует лишь о слабости и антинаучности его взглядов.

Характерны «труды» другого лидера психологической социологии в США — Богардуса. Психологическую социологию в США Богардус объявляет синтезом платонизма и берклеанства, теории подражания Тарда и реакционной психологической концепции Марка Болдуина.

В одной из своих главных работ по социологии — «Основы социальной психологии» — Богардус определяет общество как продукт социального взаимодействия людей, под которым он подразумевает психические взаимодействия. В духе бихевиоризма он рассматривает общество как результат нервных реакций. Видя в обществе прежде всего механическую сумму индивидуумов, Богардус сводит на этом основании общественные закономерности к закономерностям отдельного человека, образующего общество. «Основной продукт общественного взаимодействия, — сообщает Богардус, — человеческая личность. Личности состоят из отличительных особенностей, которые, соединяясь, образуют индивидуальности; они также обладают часто повторяющимися сходными чертами, которые образуют общественные черты» [1].

Там же Богардус в ещё более категорической форме заявляет, что социальная психология (а под социальной психологией он имеет в виду социологию) изучает прежде всего личность. По утверждению Богардуса, характер человека накладывает решающую печать на общественные учреждения и институты.

Каким же индивидуальным чертам, якобы свойственным человеческой личности, уделяет Богардус главное внимание?

Он целиком в духе Тарда развивает реакционную теорию подражания, т. е. утверждает, что в обществе низшие группы стремятся во всём подражать высшим группам. Так как основной психологической чертой капиталистов Богардус считает безоговорочное признание частной собственности, то стремление к частной собственности объявляется Богардусом главной особенностью и пролетарской психики. Иными словами, Богардус вслед за Тардом отрицает противоположность труда и капитала, противоположность буржуазной и пролетарской идеологии. Опираясь на неверную идею подражания, Богардус стремится протащить реакционную идейку о том, что и рабочие и капиталисты в одинаковой степени заинтересованы в сохранении капиталистического строя.

В отличие от Тарда Богардус предпочитает вместо термина «подражание» употреблять термин «внушение»,

[1] *Emory S. Bogardus*, Essentials of Social Psychology, Los Angeles 1933, p. 13.

однако существо дела от этого не меняется. Говоря о внушении, Богардус хочет подчеркнуть необходимость для эксплуататорских классов внушать эксплуатируемым идеи повиновения.

Богардус и его сторонники уверяют, что современный капитализм сделался «демократическим капитализмом». Они ссылаются в качестве аргумента на рост акционерных предприятий и заявляют, что, поскольку каждый рабочий может приобрести акции любого предприятия, он является «в потенции» тем же капиталистом.

На самом деле рабочие или не в состоянии покупать акции, или покупают их в ничтожном количестве. А мелкие и даже средние держатели акций фактически не могут оказывать никакого воздействия на акционерные предприятия. Акционерными компаниями безраздельно управляют крупные акционеры, обладающие контрольным пакетом акций и грабящие тех мелких акционеров, которые вкладывают свои скудные сбережения в так называемые «ценные бумаги». Под флагом «демократизации капитала» на самом деле происходит процесс использования крупным капиталом в своих интересах накоплений и сбережений мелких буржуа, высокооплачиваемых служащих и т. д. Не демократизация капитала имеет место в действительности, а, наоборот, неуклонное усиление господства олигархии над экономикой страны ««Демократизация» владения акциями, — писал Ленин, — от которой буржуазные софисты и оппортунистические «тоже-социал-демократы» ожидают (или уверяют, что ожидают) «демократизации капитала», усиления роли и значения мелкого производства и т. п., на деле есть один из способов усиления мощи финансовой олигархии» [1].

Реакционные социологи утверждают, будто бы и рабочие и капиталисты заинтересованы в процветании капиталистической экономики. Они игнорируют тот факт, что при капитализме *«процветание» экономики происходит за счёт обнищания пролетариата*. Чтобы завуалировать реальную противоположность классовых интересов, реакционные социологи стремятся подменить категорию класса категорией «профессии». В результате «деятельность» владельца предприятия рассматривается тоже как некий род профессии, принципиально ничем

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 22, стр. 216.

не отличающийся от профессии каменщика или углекопа, работающего в качестве пролетария на данном предприятии.

Ссылаясь на то обстоятельство, что труд — это целесообразная деятельность человека и что, следовательно, в труде всегда выступает мыслящий человек, они объявляют мысль, сознание, психику основой всей жизни и деятельности людей. Они пытаются увековечить характерную для капиталистического строя противоположность между умственным и физическим трудом и утверждают, что лица умственного труда, под которыми они имеют в виду господствующие классы, получают экономическое и моральное право эксплуатировать людей физического труда.

Тот факт, что люди в процессе труда действуют как сознательные люди, обладающие волей, представители психологического направления в социологии абсолютизируют, превращая сознание и волю в решающую причину, в основополагающее начало общественного бытия. Они извращают действительность путём превращения следствия в причину.

На самом деле возможность ставить перед собой сознательные цели, создавать орудия труда, направлять свою волю в определённом направлении вытекает из объективных условий жизни человека. Люди должны иметь пищу, одежду, обувь, жилище и т. д., а для этого они должны производить соответствующие жизненные блага. Жизнь общества определяется не сознанием людей, как учат психологисты, а способом производства материальных благ.

Представители психологической социологии могут сколько угодно уверять, что воля людей порождает производственные отношения; на самом деле производственные отношения возникают независимо от воли людей. «В производстве, — указывал Маркс, — люди воздействуют не только на природу, но и друг на друга. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и только через посредство этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство» [1].

[1] *К. Маркс*, Наемный труд и капитал, Госполитиздат, 1952, стр. 26.

Таким образом, как необходима трудовая деятельность, как необходим процесс самого производства, так же необходимы и производственные отношения. Выводить их из воли и сознания людей — значит переворачивать всё головой вниз. А именно это делают представители психологического направления в социологии.

Значительная часть современных буржуазных социологов, стремясь опорочить трудящегося человека, утверждает, что он руководствуется в своей деятельности инстинктами. Они уверяют в духе фрейдистской психологии о решающей роли половых инстинктов и эмоций. Господствующий среди правящих групп капиталистического общества аморализм они пытаются приписать народным массам. На самом деле трудящиеся массы в нравственном отношении всегда стояли и стоят неизмеримо выше эксплуататорских классов.

Ориентируясь на личность буржуа как якобы психически полноценную и нормальную, как на идеальную норму, заслуживающую подражания, реакционные социологи-субъективисты противопоставляют нормальному человеку «психически-неполноценную личность». Американский социолог Браун в работе «Область и проблемы социальной психиатрии» утверждает, что основным законом развития общества является психическое приспособление индивидуумов к окружающей среде. Под психическим приспособлением Браун имеет в виду *согласие* индивидуума с данной средой. Поэтому, по утверждению американского социолога, психически нормальные люди — это те, кто, живя при капитализме, приемлют капиталистическую систему, ориентируются на капитализм, согласуют своё поведение с господствующими классами капиталистического строя.

Таким образом, по утверждению Брауна, только защитники капитализма являются психически нормальными людьми. Трудящиеся, сознающие свои классовые интересы и ведущие борьбу против капитализма, с точки зрения Брауна, являются людьми, психически неполноценными, людьми, которые не желают приспособиться к капиталистическому образу жизни. К категории психически неполноценных людей относится и тот, кто ведёт борьбу за мир и демократию, кто разоблачает поджигателей войны. В графу «с больной психикой» попадает любой стачечник, требующий повышения заработной

платы и вступающий в конфликт с владельцами предприятий.

Понимая социологию как социальную психиатрию, Браун и его единомышленники видят главную задачу науки об обществе в борьбе за «оздоровление психически неполноценных людей». В переводе на классовый язык Браун главную задачу науки видит в борьбе против пролетариата, против его передовой идеологии. Перечисляя различные эмоциональные расстройства личности, он зачисляет к ним и... пауперизм и нищету.

В своё время Мальтус «прославился» заявлением о виновности самих бедняков в их бедственном положении. Мальтус ссылался, как известно, на чрезмерную склонность наименее обеспеченных слоёв населения к размножению. Современные социологи-субъективисты в лице Брауна идут ещё дальше в этом направлении. Они объявляют американских безработных или разоряющихся фермеров попросту «психически ненормальными людьми». В итоге, по утверждению Брауна, классовая борьба представляет собой «психическую дисгармонию».

Представитель «биологической социологии» американский социолог Сенфорд Уинстон в специальной работе «Источники и методы биологической социологии» усиленно «доказывает» тождество биологических и социальных факторов. Историю человеческого общества С. Уинстон рассматривает как историю семьи. Сводя семейные отношения к проблеме «соотношения полов», реакционный американский социолог видит в половом вопросе ключ к разгадке всех без исключения социальных процессов. В духе мальтузианства Уинстон приходит к убеждению, что классовая структура общества определяется в конечном счёте «коэффициентом плодовитости». Поэтому закон роста населения он превращает в главный закон истории.

Особое внимание Уинстон уделяет проблеме наследственности. Он утверждает, что высшие классы самой природой предназначены для господства над низшими классами. В духе расизма Сенфорд Уинстон объявляет одни народы биологически-полноценными, а другие биологически-неполноценными. Он ссылается на Гобино и Чемберлена как на своих предшественников и одновременно поёт хвалебные гимны органической теории Спенсера, Лилиенфельда и Ренэ Вормса.

Отождествляя законы природы с законами общества, сторонники биологического направления фактически аннулируют общественные законы.

На первый взгляд может показаться, что биологизация общественных явлений представляет собой некоторую форму материализма, пусть вульгарного или упрощённого. В действительности речь идёт о субъективно-идеалистическом понимании общества. Сторонники биологической социологии рассуждают примерно таким образом: человеческое общество состоит из множества организмов, подчинённых биологическому закону борьбы за существование; в результате этой борьбы и выживания наиболее приспособленных образуется привилегированное меньшинство, руководящее народными массами; воля этого привилегированного меньшинства становится решающей причиной исторических событий. В итоге сторонники биологической социологии целиком в духе волюнтаризма отрицают объективный характер законов общества, изгоняют законы из социологии. А изгнание законов из науки, как писал Ленин, есть на деле лишь протаскивание законов религии. Общественная жизнь превращается у «биологистов» в нечто «мистическое», «неуловимое», «случайное», причём ссылка на «законы природы», которые рассматриваются как продукт божественной воли, означает на деле слегка завуалированный мистицизм. Характерно, что тот же С. Уинстон, биологизируя общественные явления, подходит к самой биологии с виталистической точки зрения, т. е. объясняет жизненные процессы наличием особой «жизненной силы».

Усиленно говоря о действии в обществе биологического закона приспособления организмов к условиям их существования, реакционные представители биологической социологии утверждают, что самый фактор приспособления якобы свидетельствует о «целесообразности» всего существующего и что эта целесообразность ниспослана самим богом.

Субъективно-идеалистическое понимание истории социологами-биологистами особенно ярко проявляется в работах американских социологов и антропологов Чеппла и Куна, открыто заявляющих, что личность творит общество, что народ «равен нулю» и что ход истории

зависит от «биологически-полноценных героев», т. е. попросту говоря, от банкиров и плутократов.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин нанёс сокрушительный удар как представителям психологизма, так и сторонникам «биологизации» общественных явлений. Биологическую терминологию, употребляемую реакционными социологами, Ленин рассматривал как попытку придать реакционным социологическим доктринам наукообразный характер. «Вся эта попытка, — писал Ленин, — от начала до конца никуда не годится, ибо применение понятий «подбора», «ассимиляции и дезассимиляции» энергии, энергетического баланса и проч. и т. п. в применении к области общественных наук есть *пустая фраза.* На деле никакого *исследования* общественных явлений, никакого уяснения *метода* общественных наук *нельзя* дать при помощи этих понятий. Нет ничего легче, как наклеить «энергетический» или «биолого-социологический» ярлык на явления вроде кризисов, революций, борьбы классов и т. п., но нет и ничего бесплоднее, схоластичнее, мертвее, чем это занятие» [1].

Типичным проявлением биологизма является крайне распространённое в современной буржуазной социологии неомальтузианство, призывающее к массовому сокращению населения земного шара.

Мировая демократическая печать уже давно разоблачила пресловутую книгу американского неомальтузианца Вильяма Фогта «Путь к спасению», в которой всячески пропагандировалось прямое истребление «неполноценных» людей. Под неполноценными Фогт в первую очередь понимал тех, кто сбросил иго империалистов. В Англии неомальтузианские идеи всячески пропагандирует О. Хаксли, утверждающий вопреки всем фактам, что современное сельское хозяйство не в состоянии обеспечить продуктами подавляющую часть населения земного шара.

Неомальтузианцы, как правило, не прибегают к субъективно-идеалистическим аргументам. Они в духе своего родоначальника Мальтуса обращаются к господу богу или к мнимым законам природы, однако и в неомальтузианстве есть немало субъективно-идеалистических тенденций. В частности, неомальтузианцы ориентируются на

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 314.

пресловутую теорию силы, т. е. уверяют, что от воли, точнее — произвола реакционных, эксплуататорских классов якобы зависит весь ход истории.

То же самое можно сказать и о социологах-геополитиках типа Гаузгофера, Спикмена, Хентингтона и им подобных, объявляющих географическую среду движущим началом политики, экономики и культуры.

На первый взгляд утверждение геополитиков о географической среде как объективной основе общественной жизни не имеет ничего общего с субъективным идеализмом. На самом деле это далеко не так: географическая среда служит геополитикам «аргументом» для отрицания объективных социологических законов; вместе с неомальтузианцами реакционные социологи-геополитики делают ставку на авантюристскую политику империалистов, игнорирующую законы истории. Вот почему наряду с такими явными представителями субъективного идеализма в социологии, как сторонники психологического направления, на путь субъективного идеализма становятся даже и те реакционные социологи, которые придерживаются объективно-идеалистических воззрений, т. е. больше ориентируются не на Беркли, а на Платона.

Таким образом, современная буржуазная философия и социология не в состоянии противопоставить диалектическому и историческому материализму ничего, кроме субъективистской схемы, ведущей в конечном счёте к солипсизму, или обветшалых догм объективного идеализма и фидеизма. Единственно правильный, научный подход к природе и обществу даёт диалектический и исторический материализм, являющийся величайшим завоеванием человеческой мысли, мощным орудием в руках трудящихся в их борьбе за мир, общественный прогресс и передовую науку.

# ПРАГМАТИЗМ — ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

*Ю. К. Мельвиль*

На протяжении более чем полувека прагматизм признаётся почти официальной философией в США. Основные идеи его были выдвинуты Пирсом и разработаны Джемсом, Дьюи и Шиллером.

Прагматизм — важнейшее идеологическое оружие, используемое реакцией для борьбы против материализма, против научной теории общества, это философия, посредством которой идеологи буржуазии пытаются отравить сознание пролетариата, лишить его революционной теории и вселить в него дух компромисса и классового сотрудничества.

Опасность прагматизма для трудящихся состоит в его антикапиталистической демагогии, псевдодемократических фразах и мнимо научном обличии. Некоторые рассуждения умершего в 1952 г. лидера прагматистов Джона Дьюи могут быть ошибочно приняты за материализм, а его притворные требования «социального контроля» и «протесты» против господства немногих над угнетённым большинством звучат чуть ли не как социалистические.

В действительности прагматизм — и в теоретическом и в политическом отношениях одно из наиболее реакционных философских учений эпохи империализма. Председатель Компартии США У. Фостер писал, что прагматизм — это циничное учение, направленное на полное оправдание любого капиталистического насилия. Преодоление влияния прагматизма на некоторые слои американского народа есть одно из необходимых условий активизации прогрессивных сил, роста классовой сознательности пролетариата, развёртывания общенародной борьбы за мир и демократию.

## 1

### Социально-исторические предпосылки прагматизма

Сторонники прагматизма объявляют его типично американской философией. С этим соглашаются и многие критики прагматизма. «Прагматизм — специфически американское течение позитивистской мысли» [1], — пишет Морис Корнфорт в своей книге «В защиту философии». Однако признавая американский «приоритет» в создании прагматизма, не следует упускать из виду и то общее, что есть у прагматизма и других течений буржуазной философии эпохи империализма.

Критики прагматизма из идеалистического лагеря, как правило, выделяют те черты прагматизма, которыми эта разновидность идеалистической философии отличается от других модных течений. Поскольку речь идёт об общефилософских вопросах, такими чертами обычно признаётся прагматистское понимание истины как полезности, сведение содержания любых теорий и принципов к их практическим последствиям и общая практическая направленность философии прагматизма.

При этом отступают на задний план черты, общие у прагматизма с другими направлениями современной реакционной буржуазной философии: идеализм, иррационализм, волюнтаризм, агностицизм, фидеизм и т. п., которые вытекают не из своеобразия «американского образа жизни» как такового, а из природы империализма как загнивающего, умирающего капитализма.

Если принять во внимание не те или иные специфические черты прагматизма, которые сложились в конкретных условиях развития американского империализма, а отношение прагматизма к основным философским проблемам, если взглянуть на него с точки зрения борьбы материализма и идеализма, то окажется, что прагматизм представляет собой характерное явление в духовной жизни империалистической буржуазии различных стран и типичную разновидность субъективно-идеалистической философии эпохи империализма.

Характеризуя философию прагматизма в целом,

[1] *Морис Корнфорт*, В защиту философии, Издательство иностранной литературы, 1951, стр. 193.

вскрывая идеалистическую и фидеистическую сущность прагматизма, Ленин писал в 1908 г.: «Различия между махизмом и прагматизмом так же ничтожны и десятистепенны с точки зрения материализма, как различия между эмпириокритицизмом и эмпириомонизмом»[1]. Анализ последующего развития прагматизма, в том числе наиболее запутанной и замаскированной его формы — инструментализма Дьюи, полностью подтверждает ленинскую характеристику, которая остаётся основополагающей для понимания сущности всех видов прагматизма и разоблачения хитроумных попыток его представителей скрыть истинный смысл этой философии.

Какие бы ярлычки ни приклеивались к различным вариантам прагматизма, будь то «эмпиризм», «натурализм», «экспериментализм» и пр., прагматизм есть прежде всего субъективный идеализм, так же как и махизм, эмпириокритицизм и любая разновидность современного позитивизма. Отрицание объективной реальности внешнего мира и его закономерностей, отказ от объективной истины, теоретико-познавательный релятивизм, отрицание основных философских проблем, как якобы метафизических, и претензия на строгую научность, опирающуюся на эмпиризм, — таковы те черты прагматизма, которые включают его в общее русло позитивистской философии XX века.

Прагматизм имеет много общего и с наиболее реакционным течением буржуазной философии эпохи империализма, так называемой «философией жизни». Воинствующий иррационализм и волюнтаризм, пронизывающие философское, этическое и социально-политическое учение прагматизма, обращение к биологии для понимания и решения «человеческих проблем» — всё это ставит прагматистов в один ряд с представителями «философии жизни» и делает прагматизм её американским вариантом[2].

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 327.

[2] Автор книги «Философия 20 столетия» И. Гессен пишет, что в противоположность направлениям, «которые исходят из науки, для более широкого главного течения современной философии характерно то, что его исходным пунктом является жизнь. К нему принадлежит прежде всего *прагматизм*...» (*Johannes Hessen*, Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, Rottenburg 1950, S. 104).

Один из современных лидеров прагматистов — Сидней Хук, признавая сходство прагматизма с экзистенциализмом в постановке ряда проблем, даёт такую характеристику прагматизму: «Это не

Из главных направлений, по которым развивалась и развивается буржуазная философия с начала эпохи империализма, позитивизм в его различных видах и «философия жизни» в том или ином её воплощении пользовались наибольшим распространением и влиянием. Позитивизм, или неопозитивизм, выступал преимущественно как философия современного естествознания, специализировался на гносеологии и пытался определять мировоззрение учёных-естествоиспытателей главным образом в области физики, математики и т. д. «Философия жизни» стремилась охватить широкое поле общественной жизни, культуры, истории, используя в качестве «научной» основы главным образом фальсифицированные данные биологии и психологии. Своим отправным пунктом она приняла человека как иррациональное существо, действующее под влиянием подсознательных импульсов. Понятие «жизнь», в смысле то натуралистически истолкованного биологического процесса, то чисто субъективного переживания человека, сделалось её центральным понятием.

Прагматизм явился своеобразной гибридной формой, соединяющей черты позитивизма и «философии жизни». Столь «удачное» сочетание позволило основателям прагматизма разработать гибкое, легко приспосабливающееся к любым запросам учение, которое при крайней скудости философской мысли в США конца XIX — начала XX вв. быстро распространилось и подчинило своему влиянию систему американского среднего и высшего образования.

* *
*

Как философское течение прагматизм стал оформляться в США в 70-х годах XIX в. Начало ему было положено Чарлзом Пирсом в двух статьях — «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», которые уже содержали основные идеи новой философской веры. Об истинном смысле этого учения сам Пирс впоследствии достаточно откровенно писал, что он рассматривал его как своего рода «логическое евангелие», излагающее «неформулированный метод Беркли». В статье «Закрепление

---

романтический экзистенциализм, но научно обоснованная философия жизни» («Journal of Philosophy», Nov. 19. 1953, p. 731).

верования» Пирс отрицает познавательную способность мышления и сводит его функцию к достижению «устойчивого верования». Вопрос об истинности того, во что верит человек, отбрасывается Пирсом как бессмысленный. Для него важно лишь, чтобы верование было устойчивым, чтобы мы были готовы действовать на основании его, независимо от того, «будет ли верование истинным или ложным».

Тезис Пирса с порога отвергает науку и объективную истину и провозглашает право действовать в соответствии с любым мнением, хотя бы основанным на лжи и обмане.

В другой статье Пирс формулирует основной принцип прагматизма, согласно которому содержание любых идей и понятий о вещах исчерпывается представлением об их возможных практических последствиях для нас. «Принцип Пирса» по существу есть истолкование Беркли в духе утилитаризма. Для Беркли «быть — значит быть в восприятии». Для Пирса, быть — значит иметь практические последствия. Иначе говоря, Пирс полагает, что существует только то, что так или иначе затрагивает наши интересы, что может принести пользу или вред.

Выдвинутые Пирсом идеи фактически отрицали самую философию, её проблематику. При своём появлении они не встретили сочувствия со стороны профессиональных философов. Распад буржуазной философской мысли должен был зайти значительно дальше, прежде чем эти идеи могли рассматриваться как «революционизирующие» философию. Выступление Джемса и Дьюи в США на рубеже XX в., защита прагматизма Шиллером в Англии положили начало бурному успеху этого течения.

Литературный талант Джемса (1842—1910), популярная и доступная форма изложения, известность его в качестве крупного психолога — всё это сделало Джемса наиболее видным представителем прагматизма, философом, широко известным не только в США, но и в других странах. В несколько ином положении находится Дьюи (1859—1952). За пределами США его знают значительно хуже. Европейские буржуазные философы не видели ничего, чему они могли бы научиться у Дьюи. Зато нет такого философа, которого бы в США восхваляли и прославляли больше, чем Дьюи. Что касается английского прагматиста Шиллера (1864—1937), то, хотя, как при-

знаёт Джемс, его роль в развитии прагматизма была весьма значительна и его «гуманизм» лишь по форме изложения отличается от американского прагматизма, популярность Шиллера в США была ничтожной. Более того, американские прагматисты по возможности стараются открещиваться от Шиллера и даже не упоминать его имени. В Англии «гуманизм» Шиллера также не имел большого успеха, и, несмотря на кипучую литературную деятельность, Шиллер приобрёл всего несколько последователей.

Прагматизм имел своих сторонников и в других странах. В Италии это модное учение пропагандировали Прецолини и Папини. Итальянский прагматизм оказал заметное влияние на реакционные политические течения в Италии. Достаточно сказать, что Муссолини одно время сотрудничал в журнале итальянских прагматистов. Во Франции близкие к прагматизму взгляды развивали Бергсон, Пуанкаре, Леруа и др. В Германии родственные прагматизму идеи мы находим у Ницше и Файгингера. Во время первой мировой войны и в последовавшие за ней годы прагматизмом увлекался известный чехословацкий писатель Карел Чапек. В этот же период прагматизму удалось проникнуть и в Китай и получить широкое распространение в среде китайской буржуазии. Главарём реакционной буржуазной идеологии в Китае стал выученик Дьюи Ху Ши, пользовавшийся покровительством и поддержкой предателя китайского народа Чан Кай-ши. Прикрываясь демагогическими фразами о «науке» и «демократии», Ху Ши и его сторонники в течение 30 лет вели борьбу против марксизма-ленинизма и всеми средствами пытались насаждать прагматизм.

Таким образом, где бы ни появился прагматизм, везде он был проводником реакции, везде выступал против передовых идей и общественных движений.

## Так называемая реконструкция в философии

Маркс и Энгельс впервые в истории сознательно поставили философию на службу делу революционного изменения мира. В марксистской философии познание законов действительности и её изменение, теория и практика находятся в единстве как две стороны одной и

той же задачи. Познание мира есть открытие законов его объективного развития, законов и методов его изменения. С другой стороны, коммунистическое преобразование общества, будучи содержанием исторической миссии пролетариата и закономерным этапом развития общества, предполагает и познание объективных законов развития и их сознательное применение и использование.

В борьбе против революционной теории пролетариата враги марксизма стремятся разрушить единство теории и практики, составляющее силу марксизма. Одним из приёмов этой борьбы является отрыв теории от практики, противопоставление философского мышления практическому действию, сужение предмета философии до изучения одного лишь процесса познания, мышления или даже языка, изгнание из философии жизненно важных проблем, превращение философии в бесплодное умствование.

К этому приёму в настоящее время особенно широко прибегают неопозитивисты и семантики, пытающиеся подменить рассмотрение философских проблем «логическим анализом языка», или псевдоанализом смыслового значения слов.

Другой приём состоит в отрыве практики от теории, в противопоставлении узкопрактических житейских дел теоретическому познанию и ликвидации теории. Таков приём, применяемый прагматизмом.

Выход прагматизма на философскую арену ознаменовался громогласными декларациями его приверженцев о якобы произведённой ими «реконструкции в философии». Эта реконструкция состояла в радикальном изменении содержания и назначения философии, в новом подходе к традиционным философским проблемам, в изменении самого предмета философии.

В течение полувека Дьюи «сокрушался» по поводу оторванности философии от жизни и призывал философов отбросить традиционные, но якобы устаревшие философские проблемы и обратиться к «человеческим проблемам». «Философия оправится только тогда, — писал Дьюи, — когда она перестанет заниматься проблемами философов и станет разработанным философами методом решения человеческих проблем» [1].

---

[1] Цит. по книге *Morton G. White*, Social Thought in America, New York 1949, p. 136.

Взятое само по себе требование Дьюи преодолеть оторванность философии от жизни и включить в сферу своего интереса «человеческие проблемы» можно было бы только приветствовать, если бы Дьюи имел в виду поставить философское и научное *познание мира* на службу прогрессивным силам общества и использовать его для решения насущных социальных проблем, волнующих массы трудящегося человечества.

Но призыв Дьюи перестать заниматься «проблемами философов», под которыми он понимает собственно философские проблемы, заставляет насторожиться, ибо он сразу же напоминает заявление позитивистов, которые под предлогом отказа от якобы неразрешимых «метафизических» проблем пытались фактически ликвидировать философию, растворить её в так называемом положительном, или позитивном, знании конкретных наук.

Как же понимает Дьюи предмет и задачи философии?

В книге «Реконструкция в философии» Дьюи пишет: «Материал, из которого в конечном счёте возникает философия, не имеет отношения к науке и объяснению. Он ...не означает интеллектуального рассмотрения мира объективных фактов... Он стоит в стороне от научной истины и ложности, от фактической рациональности или абсурдности...» [1]. Таким образом, по Дьюи, возникновение философии не имеет отношения к научному объяснению действительности, к вопросам истины и ложности, иначе говоря, к «миру объективных фактов» и его познанию. Дьюи даёт понять, что философия есть нечто совсем иное, чем знание мира. Мир объективных фактов не относится к её компетенции.

Дьюи воспроизводит старый позитивистский тезис, согласно которому изучение мира объективных фактов есть задача исключительно лишь конкретных наук и «дело философии... состоит не в том, чтобы давать соперничающее объяснение природной среды» [2].

Философия в марксистском понимании (в отличие от прежней натурфилософии) не помышляет ни о каком «соперничестве» с естествознанием. Напротив, опираясь на результаты и достижения всех наук о природе и обществе, обобщая практический опыт людей, она

---

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, New York 1920, p. 6—7.

[2] «Philosophy of John Dewey», Ed. by P. Schilpp, 1939, p. 533.

вскрывает самые общие законы развития объективного мира, формулируя тем самым и принципы подхода к изучению конкретных явлений окружающей действительности. Анализируя процесс познания объективного мира, марксистская философия изучает условия применения самых общих понятий и категорий, таких, как причинность, закон, необходимость, случайность и т. д., в процессе конкретного исследования многообразных форм движения материи. Она позволяет избежать метафизического окостенения научных понятий, учит естествоиспытателя обращению с ними. Научная, т. е. марксистско-ленинская, философия обеспечивает ясность материалистического мировоззрения учёного и в то же время вооружает его надёжным методом для руководства в своих специальных исследованиях.

Отрицая право философии на изучение окружающего нас мира, Дьюи утверждает, что и сам процесс познания в его обычном понимании не может быть предметом философского анализа. Дьюи выражает пожелание, чтобы философия «перестала заниматься проблемами реальности и познания вообще» [1]. Неприязнь Дьюи к гносеологическим проблемам, по его собственному признанию, вызвана тем, что теория познания основана на «априорном предположении о том, что познание есть и должно быть отношением между познающим субъектом и объектом» [2]. Дьюи же согласен рассматривать процесс познания, лишь исключив из него отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом, т. е. именно то, что составляет содержание процесса познания!

Но что же останется от философии, если запретить ей заниматься объяснением «мира объективных фактов» и исключить из неё теорию познания? Дьюи заявляет, что философия должна иметь дело «с нашими практическими верованиями, касающимися ценностей, целей и намерений, которые управляют человеческим действием...» [3]. В «Человеческих проблемах» он пишет, что «философия в первую очередь имеет дело с ценностями — с целями, ради которых люди действуют» [4]. Очевидно, что дей-

[1] *John Dewey*, The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action, New York 1929, p. 10.
[2] *John Dewey*, Problems of Men, New York 1946, p. 342.
[3] *John Dewey*, The Quest for Certainty, p. 10.
[4] *John Dewey*, Problems of Men, p. 165.

ствиями и целями, ради которых предпринимаются действия, ограничивается круг вопросов, которые Дьюи считает возможным сохранить за философией.

Дьюи доводит до конца тенденцию извращения философских проблем, которая изначала была присуща прагматизму. Не случайно в вышедшем в 1950 г. в США курсе истории философии о прагматизме говорится, что его «общее призвание состояло в преобразовании философии и её методов в интересах всего того, что выгодно для нашей жизни» [1].

Действительный смысл тех «человеческих проблем», о которых так любят говорить прагматисты, — это «выгодное для нашей жизни», это проблема намерения и его осуществления, цели и средства её достижения. Цель, намерение, действие, выгода, успех — таковы понятия «реконструированной» философии, которые должны заменить «неясные» и «устаревшие» термины: познание, реальность, истина.

Американский философ Р. В. Селларс, разбирая взгляды Дьюи, говорит, что в прагматизме традиционные проблемы не рассматриваются и не решаются, а превращаются в псевдопроблемы. «Это великолепно, но философия ли это?» [2]. Прагматизм действительно оказывается своеобразным парадоксом. Это философия без философских проблем, по крайней мере без «традиционных» философских проблем. Несомненно, что такое понимание философии резко отличается от прежних представлений о философии и представляет собой её полную «реконструкцию», точнее говоря ликвидацию.

Но прагматисты не ограничиваются формулировкой практических поучений и афоризмов житейской мудрости. Вопреки призывам Дьюи отбросить «устарелые» философские проблемы и отказаться от изучения реальности и познания прагматисты вторгаются именно в эту область со своим «новым» толкованием традиционных вопросов. Заявления Дьюи об отказе от изучения проблем реальности и познания являются лицемерными и фальшивыми. В действительности он никуда не может уйти от решения основного вопроса философии, не может уклониться от

[1] «A History of Philosophical Systems», Ed. by V. Ferm, New York 1950, p. 387.

[2] *R. W. Sellars*, Dewey on Materialism, «Philosophy and Phenomenological Research», June 1943.

характеристики природы окружающего нас мира, избежать анализа гносеологических проблем. Но, приняв соображения выгодности и расчёт средств и целей в качестве руководящего принципа подхода к анализу вопроса о логическом мышлении, об истине, о научном методе и т. д., Дьюи вносит полную путаницу в понимание научного и философского познания, извращает все основные понятия науки, делает невозможным ни нормальное обсуждение, ни разрешение философских проблем.

В трактовке прагматистами философии и её задач отразилось то отношение к науке и философии, которое сложилось в американском буржуазном обществе и которое придало специфическую окраску этому варианту субъективного идеализма.

Каждый год на книжном рынке капиталистических стран появляются книжки по «популярной» философии. Иногда они украшены кричащими заголовками вроде «Как добиться успеха в жизни». Иногда носят более строгие, академические названия. Из последних образцов этой продукции можно назвать вышедшие в 1954 г. книгу известного американского миллионера Бернарда Баруха «Философия для нашего времени» и книгу лорда Бивербрука «Не надейтесь на лёгкую удачу», содержащие наряду с рассуждениями о политической ситуации современности и сомнительным морализированием также и практические наставления, советы молодёжи и пр.

Такого рода философствование о жизни по сути дела и составило остов прагматизма. Именно такая философия была нужна американскому дельцу, предпринимателю, бизнесмену. Прямая связь прагматизма с духом предпринимательства и бизнеса не скрывается даже сторонниками этой философии. Так, американский историк Коммэджер в своей книге «Американская мысль» так характеризует отношение американского буржуазного общества к прагматизму:

«Теории и спекуляции раздражали американца, и он избегал тёмных философских учений... как здоровый человек избегает лекарств... Ни одна философия, выходящая за пределы здравого смысла, не пробуждала его интереса, и он безжалостно преобразовывал самую абстрактную метафизику в практическую этику... американец оставался неизлечимым утилитаристом и вполне естественно, что единственной философией, которую

можно назвать подлинно американской, была философия инструментализма...[1]

«Практический, демократический, индивидуалистический, оппортунистический (!), непринуждённый, полный надежд прагматизм был изумительно приспособлен к темпераменту среднего американца... На практике американцы всегда были инструменталистами... Не удивительно, что, несмотря на град брани и упрёков со стороны многих грозных философов, прагматизм достиг того, что стал почти официальной философией Америки»[2].

«Философия полезности», «практическая как бюро патентов», «волюнтаристическая», «предприимчивая», подбирающая свои истины «в самых невероятных местах», отвергающая теории и абстракции, ставящая превыше всего успех и «работоспособность» — так выглядит прагматизм в описании столь горячего его поклонника, как Коммэджер. Но давая восторженную оценку прагматизму, Коммэджер не упоминает об отношении прагматизма к внешнему миру, не говорит о том, правильно ли понимает прагматизм окружающую действительность, даёт ли он истинное знание мира.

Поскольку прагматизм выступает просто как житейская философия, «средний американец», действительно, может извлечь из неё некоторые полезные для него поучения. Принцип Пирса, например, в его житейском применении немногим отличается от мудрости, выраженной в старинном изречении: «по плодам их узнаете их». Он воспринимается как указание на необходимость учитывать последствия всех поступков и проверять то, что говорят люди, по их делам. Когда Джемс утверждает, что «наша обязанность делать то, что окупается», то практический янки воспринимает этот тезис как предостережение против всякой пустой и бесплодной траты времени и сил. Прагматизм в таком его преломлении — это квинтэссенция буржуазной мудрости и расчётливости, новое издание утилитаризма.

Но это лишь одна сторона прагматизма, далеко не исчерпывающая его содержание. Известное марксистское положение гласит, что в каждом обществе господствующими мыслями являются мысли господствующего класса.

[1] *Commager H. S.*, The American Mind, 1950, p. 8—9.
[2] Ibid. p. 98.

И если прагматизм сделался почти официальной философией американской империалистической буржуазии, то это произошло не только потому, что он кое в чём соответствовал взглядам и настроениям клерка, биржевого маклера или лавочника, а потому, что он сумел стать идеологией большого бизнеса, философией магнатов монополий, мировоззрением хозяев капиталистического мира. Иначе говоря, потому что он стал философией господствующего класса — империалистической буржуазии.

В той мере, в какой прагматизм выдаётся за здравый смысл «среднего американца», или, иначе говоря, среднего буржуа, он выступает как философия узкого практицизма, философия бизнеса, как практическая, житейская философия деловых людей. Как классовое мировоззрение крупной империалистической буржуазии прагматизм предстаёт совсем в ином свете, приобретает специфическую политическую окраску.

«Предприимчивость» и «деловитость» превращаются в оправдание агрессивной, захватнической политики монополий; «демократичность» становится теорией «равных возможностей», скрывающей фактическую диктатуру финансового капитала; «индивидуализм» признаётся лишь для представителей «60 семейств», а трудящиеся изображаются как безликая серая масса; «оптимизм» сводится к далеко идущим планам «руководства» миром; «оппортунизм» оказывается беспринципностью и вероломством в выборе средств для достижения целей. В целом прагматизм выступает как философия силы, оправдывающая любые поступки и действия крупного капитала.

Но, как бы ни соответствовали духу империализма все эти черты, для того чтобы прагматизм мог выполнить роль почти официальной философии американской буржуазии, нужно было кое-что ещё.

В период величайшего обострения классовых противоречий и всех форм классовой борьбы американская буржуазия нуждалась в философии, которая не только оправдывала бы её действия и служила руководством в её политике, но которая могла бы вести теоретическую борьбу против революционной теории пролетариата. Поэтому прагматизм не мог оставаться лишь практической, житейской философией предпринимательства или только политической философией монополистического капитала.

Он должен был выйти за рамки будничного морализирования и вступить в сферу философских проблем. Ему предстояло не только занять своё место среди соперничающих философских школ, но и вытеснить их, доказав, что он более удобен, чем они. Наконец, что самое главное, прагматизму необходимо было включиться в борьбу идеализма против материализма и зарекомендовать себя как более надёжное идеологическое оружие реакции. Поэтому прагматизм, несмотря на всю свою неприязнь к философским проблемам, углубился в них, отвергая теорию познания, вынужден был заняться ею, не желая быть теоретической философией, должен был казаться таковой.

Бросается в глаза сходство прагматистского понимания философии со старым утилитаризмом. Прагматизм воплотил в себе утилитарно-прагматистскую традицию, которая была присуща идеологии английской, а также американской буржуазии XIX в. Но старый утилитаризм, например утилитаризм Бентама, был по преимуществу этическим учением. Прагматисты же распространили утилитаризм на понимание всех философских проблем. В теоретическую область философского познания прагматисты вносили представления, заимствованные из деловой капиталистической практики, выражавшие понятия обыденного буржуазного сознания, которые они попытались выдать за подлинное философское сознание.

«Наличная стоимость», «окупаемость», «выгодность», «кредит», «сделка» и прочие термины торгового обихода приобрели вдруг теоретическое значение и стали гносеологическими категориями. Как замечает американский марксист Гарри Уэллс, «выгодность и полезность были преобразованы из простых практических афоризмов в широкие философские «принципы», ставшие основой всей идеологии» [1].

При отсутствии в стране прочных теоретических традиций и культуры философского мышления успех прагматизма в США был обеспечен.

Сказанное выше не означает, что воплощённый в прагматизме взгляд американской империалистической буржуазии на мир сам по себе лишён философских предпо-

[1] *Harry K. Wells*, Pragmatism — Philosophy of Imperialism, London 1954, p. 17.

сылок, что они были как бы искусственно внесены в него извне. Нет и не может быть мировоззрения, не опирающегося на определённые философские принципы. Такими философскими предпосылками мировоззрения империалистической буржуазии США являются субъективный идеализм и волюнтаризм. Как бы ни отрекались прагматисты от основных проблем философии, они не могут избавиться от них и лишь воспроизводят и используют для своей борьбы против материализма и науки все обветшалые догмы реакционной философии.

## II

### Претензии на преодоление «дуализма»

Отрицание познаваемости мира и реальности его существования, отрицание объективных закономерностей в природе и обществе — основа философии прагматизма. Прагматисты пускаются на всевозможные ухищрения для того, чтобы опровергнуть существование внешнего мира, но вместе с тем избежать обвинения в солипсизме.

Согласно Джемсу, никакой объективной реальности нет, реальностью же является то, во что человек верит, то, что он считает существующим. «Так как *объекты верования*... суть единственные реальности, о которых можно говорить, — писал Джемс, — то прагматист, говоря о «реальности», принципиально разумеет то, что человек действенно *считает реальностью,* то, что человек признаёт за таковую в данный момент»[1]. «...Реальности сами по себе, — пишет он далее, — существуют... в силу одного того, что в них верят...»[2]

Это и значит, что никакой не зависящей от человека и от его верования реальности нет, что существование её зависит от субъекта и его веры в неё и притом в данный момент. Изменение верования означает тем самым изменение реальности.

Джемс не только отрицает существование объективной действительности, независимой от человека, но утверждает, что само представление о ней является смутным и

[1] *Марсель Эбер*, Прагматизм..., Спб. 1911, стр. 124. (Курсив мой. — *Ю. М.*)

[2] Там же, стр. 128.

непонятным. «...«Независимая» от человеческого мышления действительность, — писал Джемс, — оказывается вещью, которую, повидимому, очень трудно найти... Это нечто абсолютно тёмное и неуловимое, какой-то чисто идеальный предел нашего мышления»[1].

Таким образом, Джемс, кичившийся близостью прагматизма к здравому смыслу простого человека, пытается завести философию в дебри схоластического мудрствования, пытается подвергнуть сомнению и опровергнуть взгляд всех нормальных людей. Каждый человек знает, что такое независимая реальность, которую якобы потерял и не может найти Джемс. Вся многовековая общественная практика человечества, вся история науки, опыт производственной деятельности людей доказывают, что человек живёт в объективном, материальном мире. Окружающая его действительность является независимой не в том смысле, что человек не может воздействовать на неё и изменять её, а в том смысле, что она существует вне его сознания и подчиняется присущим ей законам.

Позиция Дьюи в этом вопросе по существу не отличается от позиции Джемса. Однако аргументация его иная. Джемс слишком откровенно выставлял напоказ свой субъективизм и слишком наивно отрекался от него. Дьюи же выдвигает развёрнутое псевдонаучное обоснование «третьей линии» в философии, якобы устраняющей противоположность материализма и идеализма и преодолевающей «дуализм» духа и материи, субъекта и объекта.

Последователи Дьюи именно в этом видят заслугу их учителя. Так, оценивая значение Дьюи для современной философии, Сидней Хук писал: «Работу Дьюи в области философии можно характеризовать как систематическую попытку преодолеть великие дуализмы, унаследованные людьми от господствующих религиозных и метафизических традиций, т. е. дуализм между природой и жизнью, телом и душой, материей и формой, ощущением и разумом, действием и нормой»[2].

В действительности, «преодоление» дуализмов, о котором говорят прагматисты, означает спутывание всех науч-

[1] *В. Джемс*, Прагматизм, Спб. 1910, стр. 152.

[2] *S. Hook*, The Place of John Dewey in Modern Thought. «Philosophic Thought in France and the United States», 1950, Ed. by M. Farber, p. 491.

ных понятий и прежде всего смешение материи и сознания, материальных и идеальных явлений.

Ленин убедительно показал в «Материализме и эмпириокритицизме», что все попытки создания «третьей линии» в философии не содержат ничего, кроме примиренческого шарлатанства, кроме замаскированного протаскивания идеализма. Справедливость этого указания Ленина обнаруживается и на примере Дьюи, сколь бы тонко Дьюи ни пытался обосновать свою позицию.

Дьюи прежде всего обращается к истории и старается объяснить, как и почему возникла противоположность материализма и идеализма. «Разделение на дух и материю, возвышение того, что называлось идеальным и духовным, на самую вершину бытия и максимальное принижение всего того, что называлось материальным и мирским, развились в философии как отражение экономического и политического разделения классов. Рабы и ремесленники... были заняты «материальным», а следовательно, имели дело лишь со средствами обеспечения хорошей жизни, в которой они не участвовали. Свободные же граждане не имели нужды принимать участие в физическом труде... Достаточно было возникнуть разделению на высокое знание, которое было рациональным и теоретическим, и практическое знание, которое являлось низким и рабским занятием, и раскол между идеальным и материальным последовал сам собой.

Мы далеко ушли от прямого рабства и феодального крепостничества. Но условия современной жизни всё ещё увековечивают разделение деятельности на относительно низкую, физическую, и свободную, идеальную» [1].

Однако, продолжает Дьюи, развитие науки якобы показало, что для подобного разделения уже нет оснований, хотя оно всё ещё имеет место в современной философии и мешает её продвижению вперёд. «Чистосердечное признание философией того факта, что в настоящее время не существует никаких оснований для жёсткого разделения событий на субъективные и объективные, является предварительным условием для того, чтобы философия могла продвинуть вперёд исследование социальных вопросов» [2].

---

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 14.
[2] Ibid., p. 16.

Таким образом, для Дьюи различение духа и материи имеет лишь *исторический*, да, пожалуй, *социальный* смысл, поскольку оно связано с какими-то отношениями между существующими в настоящее время видами деятельности людей. Но оно лишено гносеологического значения. Дьюи создаёт видимость научного социологического анализа, использует положения, установленные марксизмом, но делает из них совершенно ложные выводы, отрицая объективное существование материи и её отражения в сознании человека. К подобному приёму Дьюи обращается постоянно.

Софизм рассуждения Дьюи состоит в том, что вопрос об истории возникновения разрыва между умственным и физическим трудом он неправомерно отождествляет с вопросом о различии между материей и сознанием и об их отношении друг к другу, т. е. с основным вопросом философии.

Несомненно, что противопоставление духовной деятельности деятельности материальной возникло после отделения умственного труда от физического. Верно и то, что превознесение умственного труда над физическим было связано с тем, что свободные занимались первым, а рабы вторым видом деятельности. Однако из этих самих по себе бесспорных фактов вовсе не следует, как это изображает Дьюи, что «раскол между идеальным и материальным» есть следствие отделения умственного труда от физического. Это последнее несомненно наложило свой отпечаток на всю древнегреческую философию. Презрение к материальной производственной деятельности во всех её формах было одной из причин, обусловивших созерцательный характер мировоззрения греческих философов. И материалисты и идеалисты древней Греции были представителями хотя и различных слоёв, но одного и того же класса рабовладельцев. Пренебрежение к физическому труду, как к рабскому занятию, признание его уделом рабов, превознесение умственной деятельности характерно как для Платона, так и для Демокрита.

Это не значит, что материализм и идеализм в древней Греции не имели классовых корней. Но искать их надо не там, где ищет их Дьюи. Философский материализм в сознательно-осмысленной форме выражал нормальный, естественный взгляд каждого человека, не сомневающе-

гося в существовании того мира, в котором он живёт и работает. В древней Греции материализм был философией тех групп рабовладельцев, которые были связаны с наиболее передовыми формами общественного производства, с рабовладельческими мастерскими, с судостроением, с морской торговлей и т. д. Политически древнегреческий материализм был представлен, как правило, сторонниками и защитниками демократии и выражал интересы демократических слоёв греческого общества. Напротив, идеализм защищали мыслители, тяготеющие к родовой земельной знати, и выражавшие аристократические, антидемократические течения и тенденции. Если материализм был связан с развитием научных знаний и исследованием природы, которому мешали старинные мифы и верования, то идеалистическая философия теснейшим образом смыкалась с религией, как традиционной идеологией аристократических кругов.

Следовательно, не презрение к физическому труду рабов обусловило возникновение идеалистической философии пифагорейцев, Сократа, Платона, а их привязанность к консервативным архаичным экономическим и политическим формам. Реакционные аристократические симпатии этих философов заставили их прибегнуть к религиозно-этической и идеалистической аргументации против демократии и её философских представителей, заставили их противопоставить философскому материализму, развивающейся науке систему идеалистической философии.

Древнегреческий идеализм, как и всякий идеализм, имел, разумеется, свои гносеологические корни. По мере того, как, вытесняя мифологические представления, развивалось научное познание мира и передовые древнегреческие мыслители стали подвергать научно-философскому рассмотрению всё более широкий круг вопросов, по мере того, как познание материальных и духовных явлений углублялось и усложнялось, неизбежно складывались условия и для одностороннего раздувания и преувеличения отдельных сторон и моментов познания, для отрыва познающей мысли от своего материального объекта. Изучение духовных явлений — анализ мыслительного процесса, образования общих понятий и оперирования ими, превращение мышления в предмет особого исследования — всё это создавало возможность абсолютизации

сознания и мышления, признания мышления и его форм чем-то самостоятельным, первичным, короче говоря, возможность возникновения философского идеализма. «...философский идеализм, — писал Ленин, — есть *одностороннее,* преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный...

Познание человека не есть... прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов)» [1]. Поскольку же идеалистические представления в форме религиозных верований и мифов уже существовали и пользовались широким признанием, идеалистические философские учения пали на достаточно подготовленную почву для своего произрастания и распространения.

Наконец, каковы бы ни были социально-исторические и классовые корни той или иной философии, противоположность материализма идеализму обусловлена самим фактом существования материальных и идеальных явлений.

Поскольку те и другие явления существуют, постольку остаётся и вопрос об их отношении, о том, что следует признать первичным и что вторичным. Остаётся, следовательно, вопреки Дьюи, и основной вопрос философии. Дьюи же, подобно всему позитивистскому течению, хочет уклониться от ответа на этот вопрос и старается потопить его в рассуждениях на совершенно другую тему. Он пытается запутать вопрос, увести мысль в сторону от чётко выраженного, определённого решения, чтобы в конце концов отстоять идеалистическое решение, которое «преодолевает» дуализм субъективного и объективного тем, что отождествляет материю с сознанием.

---

[1] *В. И. Ленин,* Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 330.

Для обоснования «третьей линии» в философии Дьюи вслед за махистами ссылается и на излюбленное современными идеалистами понятие — «опыт». Он объявляет инструментализм эмпирической философией, которая исходит из опыта и опирается на него. Инструментализм-де отбрасывает всякую спекулятивную метафизику и видит свою задачу в описании опыта так, как он фактически имеет место в процессе научного исследования.

Обращаясь к опыту, прагматисты, как и многие другие идеалисты, хотят подчеркнуть «научный» характер своей философии. Действительно, величайшие успехи науки, сделанные ею в новое время, и особенно за последние полвека, связаны с развитием опытного знания, с экспериментальным исследованием, с открытием новых фактов. Без опыта нет естествознания. Поэтому-то философия, претендующая на «научность», как правило, ссылается на опыт, объявляет свой метод эмпирическим.

Эмпиризм и опытные науки нового времени при своём возникновении были связаны с материалистической философией. Однако довольно скоро понятие «опыт» подверглось извращению и идеалистическому истолкованию. Начиная с Беркли и Юма и до современных неопозитивистов тянется линия идеалистического эмпиризма, вкладывающего в понятие «опыт» субъективно-идеалистический смысл, толкующего опыт как поток ощущений, переживаний, короче говоря, как поток сознания. Понятие «опыт», столь ясное у Ф. Бэкона, стало неопределённым, двусмысленным и в силу этого особенно удобным для пропаганды идеализма. ««Опыт», — писал Ленин, — прикрывает и материалистическую и идеалистическую линию в философии, освящая их спутыванье»[1]. Вот почему, указывал Ленин, «в настоящее время профессорская философия всяческих оттенков одевает свою реакционность в наряды декламации насчет «опыта»»[2].

Ленин предупреждал, что ни признание опыта средством познания, ни объявление его предметом исследования, ни какие-либо другие расшаркивания перед «опытом» ещё не определяют позицию философа в борьбе ос-

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 135.
[2] Там же, стр. 136.

новных философских партий. За понятием «опыт» может скрываться как материализм, так и идеализм в зависимости от того, признаётся ли, что в опыте человек имеет дело с объективной реальностью, или утверждается, что в опыте нам «даны» ощущения или иные состояния сознания.

Материалист, говоря об опыте, имеет в виду, что в опыте человеку раскрывается объективная реальность, что ощущения человека, связывающие его с внешним миром, суть образы вещей и их свойств, существующих вне и независимо от человека. Объективный мир, природа первична, а опыт человека, в котором он познаёт окружающую его действительность, вторичен, производен и предполагает существование субъекта и его познания. Таково материалистическое, единственно согласное с наукой и практикой человечества понимание опыта.

Напротив, для идеалиста-эмпирика первичным является опыт, вся окружающая человека реальность дана в опыте как нечто вторичное и производное от последнего, содержанием же опыта являются состояния сознания. Сознание первично, а материя вторична — такова суть и махистского и прагматистского понимания опыта.

В своём толковании опыта Дьюи выдвигает два главных тезиса. Он утверждает, во-первых, что внешний мир существует лишь в опыте и, во-вторых, что сам опыт является не субъективным, а объективным, независимым от субъекта или по крайней мере «нейтральным».

Дьюи, как и Джемс, возмущается, когда его обвиняют в отрицании внешнего мира. Он утверждает, что «в действительном процессе исследования мы никогда не подвергаем сомнению существование мира и не можем делать этого, не противореча самим себе» [1]. И Дьюи, действительно, не отрицает его существования. Он отрицает *только объективное*, независимое от человека существование внешнего мира. Он не говорит прямо, что реальный мир не существует, но настаивает на том, что он существует *вместе* с субъектом. Познающий субъект и познаваемая реальность якобы неотделимы друг от друга, субъект и объект всегда даны вместе в одном опыте. «...Субъект и объект означают не раздельные порядки или виды существования, а, самое большее, определённые

[1] *John Dewey*, Essays in Experimental Logic, Chicago 1916, p. 302.

различения, устанавливаемые для определённой цели *внутри* опыта» [1]. Или, как заявляет С. Хук, «бытие не может быть исчерпывающе характеризовано как нечто независимое от присутствия познающего разума или от отношения к нему...» [2].

Легко заметить, что Дьюи и Хук лишь другими словами излагают пресловутую теорию принципиальной координации Авенариуса, в свою очередь воспроизводившего основной тезис Беркли и Фихте: «Без субъекта нет объекта».

Правда, Дьюи говорит не о «принципиальной координации», а о «принципе непрерывности», связывающем субъект и объект, сознание человека и окружающую действительность в одно нерасторжимое взаимодействие.

Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» убедительно показал, что теория «неразрывной связи субъекта и объекта» терпит полный крах при столкновении с вопросом о существовании земли *до* человека. Наукой установлено, что земля (объект) возникла задолго до того, как на ней появился человек (субъект), что, следовательно, объект существовал совершенно независимо от субъекта и вне какой бы то ни было связи с ним.

Признание этого незыблемого факта означает крушение субъективного идеализма; отрицание его показывает абсолютную несовместимость махизма и прагматизма с наукой. Поэтому этот простой вопрос заставляет махистов пускаться на самые нелепые увёртки и софизмы, наглядно демонстрируя абсурдность и полную несостоятельность их философии. Столь же ядовитым этот вопрос оказывается и для прагматизма.

Поскольку подобный вопрос Дьюи неоднократно задавался, он вынужден всё же на него ответить. Понимание неразрывной связи познающего и познаваемого, пишет Дьюи, «не отрицает геологический и космический мир, предшествовавший эволюции человека в нём. Оно признаёт такой мир, как познанный нами, как находящийся внутри знания и обусловленный знанием; но оно не признаёт его как нечто высшее по отношению к имеющемуся о нём знанию» [3]. В другом месте Дьюи писал:

---

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 396.

[2] «The Journal of Philosophy», vol. L, № 24, Nov. 19, 1953, p. 716.

[3] *John Dewey* and *Arthur F. Bentley*, Knowing and the Known, Boston 1949, p. 136.

«С логической точки зрения я не обязан предаваться каким бы то ни было космологическим спекуляциям по поводу этих эпох, так как согласно моей теории любое высказывание о них есть, как удачно выразился А. Ф. Бентли, *«экстраполяция»,* при соответствующих условиях, надо полагать, вполне законная, но тем не менее экстраполяция»[1].

Это значит, что, согласно Дьюи, Земля и солнечная система находятся внутри знания, существование их обусловлено знанием и представляет собой экстраполяцию.

Но кто же не знает, что Земля и солнечная система существовали миллиарды лет до появления человека, что наука, история и практический опыт человечества не позволяют сомневаться в этой бесспорной истине? Отрицая её, Дьюи бесповоротно порывает с наукой и здравым смыслом, он делает софизмы и игру словами основным приёмом своей аргументации.

Доводы, приводимые Дьюи, не новы. Они восходят к епископу Беркли. Прагматисты преподносят его мысль в несколько расширенной форме, утверждая, что мы знаем лишь объекты нашего знания. Что такое природа? Дьюи отвечает: слово «природа» не обозначает ничего, помимо того, что люди могут узнать о ней. В действительности объективный мир, природа, *отражаются* в сознании человека, познаются им, составляют содержание его представлений и идей. Но существуют они *вне* человека и его сознания, независимо от него.

Прагматист, не желая признавать ничего кроме субъекта, не интересуясь ничем, что выходит за пределы непосредственного отношения к субъекту, обращается лишь к его сознанию. Находя там отражение мира, он утверждает, что ничего другого и нет или по крайней мере ничто иное нас не касается.

## «Создание реальности»

Если предмет познания существует лишь в сознании, лишь тогда, когда он осознаётся или познаётся, то напрашивается вывод о том, что он и возникает в процессе познания и создаётся в нём. Этот вывод фактически

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 351.

является одним из краеугольных положений прагматизма. С точки зрения Джемса, вещь или предмет начинает своё существование с того момента, как становится объектом веры. Шиллер утверждает, что процесс познания есть процесс «деланья реальности» (the making of reality), что реальность не познаётся, а создаётся процессом познания. В отличие от Джемса и Шиллера Дьюи пытается уклониться от ясной формулировки своей позиции по этому вопросу.

Дьюи утверждает, что исследователь не имеет дела с «предшествующими реальностями», которые достаточно было бы зарегистрировать и описать. Познание — это-де процесс активного преобразования исходного неопределённого материала (иногда Дьюи называет его «грубыми существованиями») в нечто определённое, соответствующее поставленной цели. Познание, говорит Дьюи, не есть процесс, ведущийся ради самого себя, оно всегда преследует определённую цель. Соответственно этому нас интересует не то, какова вещь «сама по себе», но то, что с ней можно сделать, чему она может служить. Это выясняется не путём созерцания или копирования, а путём активной манипуляции с нею. «Короче говоря, вещь, которая должна быть признана и принята во внимание, — это не то, что дано первоначально, но то, что возникает после того, как вещь поставлена в различные условия для того, чтобы увидеть, как она поведёт себя» [1].

Но остаётся вопрос, существовала ли какая-либо вещь до того, как мы её начали познавать и преобразовывать. Существует ли объективно тот неопределённый материал, который, согласно Дьюи, мы преобразовываем нашими познавательными усилиями. На этот вопрос Дьюи старается не отвечать, иногда лишь намекая на то, что нечто, правда, может существовать до начала познания, но что говорить об этом «нечто» бесполезно, поскольку мы имеем дело всегда с результатом познания.

Прагматист Джером Натансон, автор работы о Дьюи, проливает некоторый свет на этот вопрос, разъясняя один заимствованный у Дьюи пример: мы хотим сварить яйцо, но не знаем, что находится в горшке — вода, спирт или кислота. Мы подвергаем жидкость испытанию, пробуем её на вкус, начинаем кипятить, и если температура кипе-

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 114.

ния 212° [1], то мы уверены, что это вода. «Пытаясь описать этот познавательный опыт возможно точнее, — пишет Натансон, — Дьюи настаивает на том, что... *объект познания не есть «предшествующая реальность»*. Это не означает отрицания того, что в горшке была какая-то жидкость... Это означает утверждение, что мы узнали, что это вода, лишь после того как мы произвели её пробу (преобразование)» [2].

Натансон запутывает вопрос так же, как и его учитель Дьюи. Он хорошо понимает, что вопрос стоит так: была ли жидкость, налитая в горшок, водой до того, как мы об этом узнали, или она стала водой в процессе испытания и пробы.

Абсурдность второй части вопроса настолько очевидна, что Натансон старается скорее перевести разговор на другую тему. Он уверяет, что подобные вопросы никого не интересуют, что, например, «фермер узнаёт о том, что его земля плодородна, после уборки урожая», что все «мы знаем нечто лишь в результате соответствующего испытания» [3]. «Кто, кроме философа, — восклицает Натансон, — заботится о том, есть ли объект знания «предшествующая реальность»» [4]. Ведь нам важно не то, что было, а то, что стало, чего мы добились, важен тот конечный результат, который мы получили, и не всё ли равно, чем было то, с чего мы начали наше исследование.

Каждый фермер знает, что от того, *какова* почва, которую он собирается обрабатывать («подвергнуть испытанию»), зависит, при прочих равных условиях, и то, что на ней вырастет, тот урожай, который он с неё соберёт. Если он бросит семена в песчаные дюны или в болото, то результат будет иным, чем если он посеет их в распаханный чернозём. Фермер заботится о том, чтобы узнать, с какой «предшествующей реальностью» он имеет дело, чтобы знать, как её обрабатывать и что на ней сеять. Пытаясь выручить Дьюи, Натансон лишь обнаружил несостоятельность прагматизма. Он показал своим примером, что философия Дьюи опровергается той самой практикой, к которой так любят взывать прагматисты.

---

[1] По Фаренгейту температура кипения воды равна 212°.

[2] *Jerome Nathanson*, John Dewey, New York — London 1951, p. 39 (Курсив мой. — *Ю. М.*).

[3] Ibidem.

[4] Ibid., p. 42.

Но всё-таки, что же было в горшке до того, как мы узнали, что это вода? Была в нём вода или нет? Припёртый к стенке, Натансон делает вынужденное признание: «С известной точки зрения мы можем сказать, что жидкость в горшке *была водой всё время*. В этом не было ничего сомнительного. Это *мы* сомневались, можно ли её использовать»[1].

В горшке была вода, говорит Натансон, но мы этого не знали, а потом, нагрев её до температуры кипения, узнали. Но, спохватившись, что он стал на материалистическую точку зрения, Натансон немедленно бьёт отбой: «Но это не описывает существующую ситуацию, так как такое описание берёт жидкость и нас раздельно, вне контекста. Действительная ситуация была — не горшок с водой на одной стороне, а мы на другой. Ситуация была: мы — хотим — сварить — яйца — в горшке — с — жидкостью, — которая — может — быть — водой — или — кислотой. Эта ситуация была сомнительна»[2].

Натансон как и Дьюи не желает выходить за пределы сознания субъекта, эмпиризм и этого прагматиста ограничивается лишь описанием состояний сознания. Действительное положение вещей его не интересует, и вопрос о нём он считает неважным. Имеет значение и подлежит рассмотрению только то, что происходит *в нас*, в нашем сознании.

Для прагматиста вещи сами по себе не существуют. О них имеет смысл говорить лишь постольку, поскольку они могут иметь непосредственное последствие для нас и нашего действия. «Они либо препятствия для наших целей, либо средства для их осуществления»[3], — говорит Дьюи. «Иногда, — пишет Дьюи в другой работе, — открытие рассматривают как доказательство противоположного тому, что оно в действительности показывает. Считают очевидным, что объект знания уже есть налицо в своём полнокровном бытии и что мы на него просто натыкаемся; мы открываем его, как кладоискатели находят спрятанную шкатулку с золотом»[4].

С этим мнением, под которым Дьюи подразумевает материалистический взгляд всех людей, Дьюи не согла-

[1] *Jerome Nathanson*, John Dewey, p. 42.
[2] Ibidem.
[3] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 116.
[4] *John Dewey*, Experience and Nature, Chicago — London 1925, p. 156.

сен. С его точки зрения, надо бы признать, что при открытии чего-либо, нам ранее неизвестного, это нечто не обнаруживается, а возникает, появляется. Известно, что Америка была открыта Колумбом в 1492 г. Но существовала ли Америка до того, как она была открыта? Дать положительный ответ на этот ясный каждому нормальному человеку вопрос Дьюи не может, но и отрицать его открыто было бы слишком абсурдно. Поэтому Дьюи прибегает к софизмам.

«Открытие Америки, — рассуждает Дьюи, — повлекло включение этой новой земли в карту мира. Это включение было не только дополнением, но и преобразованием картины мира как в отношении его поверхности, так и его строения. Могут сказать, что при этом изменился не мир, а только карта. На это есть очевидное возражение, что, вообще говоря, карта есть часть мира, а не нечто внешнее по отношению к нему и что её значение и влияние настолько важны, что изменение карты влечет за собой другие и ещё более важные объективные изменения. ...Карта мира — это нечто большее, чем кусок полотна, повешенный на стену. Новый мир не появляется без глубоких преобразований в старом мире; открытая Америка была фактором, который взаимодействовал с Европой и Азией и вызвал последствия, ранее невозможные... В известной мере, каждое подлинное открытие производит подобное преобразование как значения, так и существования природы» [1].

Всё рассуждение Дьюи построено на смешении двух значений выражения «изменение мира» и на спутывании двух разных вопросов. Первый вопрос — вызвало ли открытие Америки изменение мира, т. е. изменило ли оно строение земного шара. Второй вопрос — вызвало ли открытие Америки изменение мира в том смысле, что оно имело серьёзные исторические последствия для судеб всех народов мира.

Известно, что открытие Америки не было возникновением нового материка, не изменило мир как таковой, а означало лишь изменение и уточнение взгляда людей на мир («изменило карту мира»). С другой стороны, открытие Америки повлекло за собой целый ряд перемен в экономической и политической жизни и «вызвало послед-

[1] *John Dewey*, Experience and Nature, p. 156—157.

ствия, ранее невозможные». *В этом смысле* открытие Колумба действительно изменило мир. Но это разные вопросы, и на них должны быть даны разные ответы. Дьюи же своим ответом старается создать впечатление, что открытие Колумба было не обнаружением ранее существовавшей, но неизвестной Америки, т. е. не «открытием предшествующей реальности», а её возникновением, созданием.

Согласен ли Дьюи с тем, что при открытии Америки изменилась карта мира, а не мир сам по себе? Нет, не согласен, так как, во-первых, он утверждает, что на это есть «очевидное возражение», что изменение карты влечёт и другие «ещё более важные объективные изменения». Во-вторых, он утверждает, что «каждое подлинное открытие производит подобное *преобразование... существования* природы». В-третьих, он высмеивает тот взгляд, согласно которому объект обладает независимым от нас бытием, а мы на него «натыкаемся» или его открываем.

А это означает, что жонглируя различными значениями понятия «изменение», переходя от одного его смысла к другому, Дьюи защищает субъективный идеализм, отрицает объективное существование мира и сливает объект с субъектом. Он смешивает существование вещи с познанием её, отождествляет объективную реальность с её отражением в сознании. Мысль Дьюи очень проста — до тех пор, пока мы не знаем данной вещи, она и не существует как данная вещь. В процессе познания, когда мы узнаём свойства вещи, она начинает существовать как вещь, обладающая известными свойствами. Именно эту мысль и защищал епископ Беркли. За пределы его тезиса «быть — значит быть в восприятии» Дьюи и здесь не вышел. Он только придал этому тезису волюнтаристический оттенок, сблизив Беркли с Фихте. Согласно Дьюи, вещь не просто существует в нашем восприятии, а возникает в процессе познания, становится тем, что она есть, благодаря нашим активным познавательным усилиям. Но из чего она возникает? Создается ли она из ничего? Дьюи не рискует приписать субъекту божественную способность творить вещи из ничего, и вопрос о «материале для изменения» повисает в воздухе. Поскольку же Дьюи категорически отвергает «предшествующую реальность», очевидно только то, что

этот материал существует лишь в опыте, в процессе познания. Откуда он там взялся, спрашивать Дьюи бесполезно. Наконец, поскольку, по Дьюи, всякая определённость вносится в первоначальный якобы «неопределённый» опыт нашим сознанием, здесь он примыкает к кантианцам. Когда же Дьюи утверждает, что «науки... конструируют физические объекты» [1] или что «физическая наука привела к организации физического мира» [2], он вплотную подходит и к неокантианскому толкованию познания как конструирования предмета познания [3].

Подобное сочетание элементов различных философских учений вполне естественно для представителя эклектической, «плюралистической» философии.

В последний период своей деятельности Дьюи стал сближать свою позицию и с взглядами неопозитивистов, попытался дополнить инструментально-прагматистские доводы против материализма семантическими доводами. Теперь вопрос о создании вещей стал решаться гораздо проще, без длинной и туманной эквивокации. «Наименование делает вещи» [4], — заявляет Дьюи. Имя вызывает вещь к существованию. То, что получило имя, существует, даже если этим именем будет «не — корова». «То, что получило имя, не есть фикция. «Геркулес» в своё время был именем чего-то, обладающего существованием, космическим или культурным... «Морские змеи» и «привидения» сыграли свою роль, сколь бы неактивными они ни являлись как экзистенциальные наименования сегодня» [5]. Дьюи прибегает к термину «значение», чтобы подменить вопрос о том, существуют ли привидения объективно, независимо от сознания, вопросом о том, имеют ли они «значение» для расстроенного воображения или фантазии. С точки зрения Дьюи, весь мир существует для субъекта, существует постольку, поскольку имеет для него «значение». Но это и есть субъективный идеализм.

---

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 248.

[2] Ibid., p. 247.

[3] Не случайно сам Дьюи писал: «Лично я и те, кто сотрудничал со мной в деле разработки инструментализма, в начале были неокантианцами» (*John Dewey*, The Development of American Pragmatism, в книге «Twentieth Century Philosophy», New York 1947, p. 247).

[4] *John Dewey*, and *Arthur F. Bentley*, Knowing and the Known, Boston 1949, p. 147.

[5] Ibid., p. 148.

Утверждая, что внешний мир существует лишь в опыте, Дьюи стремится дать такое истолкование опыта, чтобы идеалистический характер его не бросался в глаза.

Что такое опыт в понимании прагматистов?

Понятие «опыт» они взяли у махистов. Но содержание этого понятия прагматисты не ограничивают чувственным опытом. Обычно эмпиризм был связан с сенсуализмом, исходил из того, что опыт складывается из ощущений. Такого, например, взгляда на опыт придерживался Мах, который все вещи превратил в «комплексы элементов» или ощущений.

Прагматисты же решительно отрицают, что опыт возникает из ощущений. Шиллер писал, например, что «первая вещь, которую точное объяснение познания должно «уничтожить как не относящееся к делу»... это философское понятие чувственно данного...» [1]. Джемс называет свой эмпиризм «радикальным», между прочим, потому, что он не ограничивает сферу опыта одними ощущениями. Дьюи заявляет, что результатом сведения Локком, Юмом и Кантом источника опыта к чувственным данным было «гибельное сужение поля опыта» [2].

Позитивистское понимание опыта как совокупности ощущений прагматисты расширяют и включают в него то содержание, которое так называемые философы жизни вкладывают в понятие «жизнь». «Понятие «жизнь», — пишет Дьюи, — охватывает собой обычаи, учреждения, верования, победы и поражения, отдых и деятельность. Мы употребляем слово «опыт» в том же самом обширном смысле» [3].

Понятие «жизнь» у Бергсона, Дильтея и других «философов жизни» было крайне неопределённым. Они постоянно колебались между пониманием жизни как чисто субъективного переживания и пониманием её как культурной жизни общества или как биологического процесса. Такие колебания позволяли им придавать своей философии видимость псевдообъективности и в то же время сохраняли возможность перехода к субъективистскому толкованию любого вопроса.

[1] *F. C. S. Schiller*, Our Human Truths, New York 1939, p. 36.
[2] *John Dewey*, Problems of Men, p. 310.
[3] *John Dewey*, Democracy and Education, New York 1923, p. 2.

Таким же расплывчатым и неопределённым является понятие «опыт». Прагматисты постоянно переходят от субъективистско-психологического его понимания, которое и является основным в их философии, к биологическому его истолкованию, которое создаёт для их философии видимость «натуралистического» подхода. «Узкому» пониманию опыта как «чувственно данного» прагматисты противопоставляют такое толкование опыта, которое включает в себя всё, что может быть названо опытом, в том числе религиозный, спиритический опыт и любое переживание вообще.

Согласно Джемсу, в своём первоначальном виде опыт — это «поток сознания», в котором не выделилось ничего устойчивого, ничего определённого. «Поток сознания» или «поток опыта» — это следование недифференцированных переживаний, как бы простая длительность сознания жизни. С такого рода чистым опытом, говорит Дьюи, мы практически встречаемся лишь в исключительных случаях. ««Чистым опытом», — разъясняет Джемс, — я назвал непосредственный поток жизни, который даёт материал нашей рефлексии, появляющейся позже с своими дискурсивными категориями. Только относительно новорождённых младенцев и людей, приведённых сном, лекарствами, болезнями или побоями в полукоматозное состояние, можно предположить, что они обладают чистым опытом в буквальном смысле этого слова, то-есть, что ни одно «вот это» ещё не превратилось для них в определённое «что́ именно», хотя готово им сделаться...» [1]

И вот этот-то «чистый опыт», или переживания новорождённых младенцев и избитых до полусмерти людей, является, если верить Джемсу, тем материалом, из которого строится весь мир.

Для этого непрерывный поток опыта искусственно расчленяется, из него выделяются отдельные сгустки, называемые вещами, отдельные части опыта ставятся в определённые отношения друг к другу как причина и действие. Производится весь этот трюк посредством свободного волевого акта или постулирования. «Что мы называем *вещью?*» — спрашивает Джемс. И отвечает: «Повидимому, это дело нашего полного произвола, ибо мы,

---

[1] *У. Джемс,* Вселенная с плюралистической точки зрения, М. 1911, стр. 185.

в зависимости от своих потребностей, выделяем что угодно, подобно тому, как мы выделяем созвездия... Мы по своему произволу делим поток чувственного опыта на вещи» [1].

Таким образом, прагматисты понимают опыт субъективно-идеалистически, волюнтаристически. Однако Дьюи усиленно пытается скрыть этот субъективизм, внося в трактовку опыта известный момент объективности. Он категорически возражает против обвинения его в субъективистской трактовке опыта. Субъективистское понимание опыта состоит в том, что отрицается объективное содержание опыта, т. е. то, что в опыте человеку дана объективная реальность. Дьюи же называет субъективизмом отнесение опыта к определённому лицу, субъекту. Именно с этого Дьюи начинает свою книгу «Опыт и природа». «Когда вводится понятие опыта, — пишет Дьюи, — кто не знаком с вопросом, задаваемым сокрушающе ликующим тоном: «*Чей* опыт?». Предполагается, что опыт не только чей-то, но и что особая природа этого «кого-то» настолько глубоко заражает опыт, что опыт есть *только* чей-то и... больше ничего» [2].

Дьюи возмущается подобным вопросом, который свидетельствует якобы о полном непонимании природы опыта. Опыт, по Дьюи, не есть нечто субъективное, потому что различение субъективного и объективного якобы может иметь место только внутри опыта.

Однако задолго до того, как Дьюи задумал опровергать правомерность вопроса «чей опыт?», его коллега, один из основателей прагматизма — Шиллер, дал совершенно недвусмысленный ответ на него. На этот вопрос, писал Шиллер, «я осмелюсь ответить: «наш опыт», или поскольку это предполагает слишком большое согласие среди философов и я не могу принять общий мир за нечто само собой разумеющееся, более точно: «мой опыт»» [3].

Но объявить мир «моим опытом» — это значит стать на точку зрения солипсизма. И сам Шиллер этого нисколько не скрывает. Он пытается только защитить эту позицию, заявляя, что «солипсистское истолкование опыта не является ни невозможным, ни теоретически

[1] *В. Джемс*, Прагматизм, стр. 155.
[2] *John Dewey*, Experience and Nature, p. 4.
[3] *F. C. S. Schiller*, Axioms as Postulates. «Personal Idealism» Ed. by H. Sturt, London 1902, p. 51.

неверным»[1]. Признания Шиллера делают понятным, почему американские прагматисты на словах отказываются от своего английского собрата. Шиллер выдал секрет прагматизма, обнажил солипсистское существо той философии, которую школа Дьюи тщетно пытается выдать за «натуралистическую» и «строго научную».

Понимание опыта прагматизмом в действительности является солипсистским, хотя Дьюи не жалеет слов, чтобы скрыть его подлинный смысл.

В противоположность Шиллеру Дьюи пытается представить опыт как нечто не зависящее от отдельного субъекта, как нечто включающее в себя весь мир. Он выдвигает псевдообъективистское понимание опыта. «...Опыт обозначает именно эту широкую вселенную»[2], частью которой являются люди. Опыт, по Дьюи, не принадлежит никому, он существует сам по себе, объективно и имеет свои собственные объективные и определяющие черты. Он зависит от столь же объективных физических и социальных условий, как например, дом, который, для того чтобы принадлежать какому-то владельцу, должен существовать независимо от него.

Материалистическое понимание опыта предполагает отношение человека к не зависящей от него объективной реальности. Дьюи говорит, что опыт не зависит от человека.

Не называет ли Дьюи «опытом» природу, подобно тому как Спиноза называл её богом? Действительно, такое предположение имеет на первый взгляд основание. Натансон особую заслугу Дьюи усматривал в том, что он «подчеркнул, что опыт есть природа»[3].

Отсюда может создаться впечатление, что в некоторых случаях Дьюи высказывает материалистические идеи. Это было бы глубоким заблуждением. Дьюи действительно называет природу «опытом» и объявляет этот опыт объективным, не зависящим от субъекта. Но это происходит не потому, что он хотя бы в отдельных случаях признаёт не зависящий от сознания *материальный* мир, а потому, что Дьюи пытается объективировать тот самый «поток сознания», который, согласно Джемсу, составляет мате-

---

[1] *F. C. S. Schiller,* Studies in Humanism, London 1907, p. 473.
[2] *John Dewey,* Experience and Nature, p. 9.
[3] *Jerome Nathanson,* John Dewey, p. 106.

риал опыта, пытается представить его как не зависящий от субъекта. Дьюи так же, как и Мах приписывает опыту «нейтральный» характер. Но признание «нейтральных элементов» у Маха было известной непоследовательностью, отступлением к материализму. Дьюи, чтобы избежать признания какой бы то ни было независимой реальности, хотя бы «нейтральной», спешит оговориться, что допускаемые им «нейтральные сущности» вовсе не означают, что субъективное и объективное *сделаны* из какого-то общего нейтрального вещества.

«Непосредственное эмпирическое значение *нейтрального»,* разъясняет Дьюи, надо понимать просто как «безразличие к различению субъективного и объективного», которое устанавливается «для определённой цели внутри опыта» [1].

Это значит, что различие субъективного и объективного даже внутри опыта носит совершенно произвольный характер, что мы лишь постулируем существование объективного мира в той мере, в какой это нам удобно. Это значит, наконец, что вещи, хотя бы понимаемые как комбинации ощущений, не просто нам даны, как утверждали махисты, а создаются, творятся из первоначально бесформенного «потока ощущений» волевым усилием субъекта.

Дьюи и прагматисты пытаются представить в качестве «нейтрального» или даже «объективного» любое состояние сознания, психическое переживание и т. д. Дьюи заявляет, что «не все мысли и эмоции являются социальной или личной принадлежностью...» [2], откуда очевидно должно следовать, что могут быть «ничьи» эмоции.

Когда Дьюи говорит, что сладкое, твёрдое и т. д. не является ни физическим, ни психическим, то он просто повторяет Маха. Но нужно совершенно не уважать своих читателей, чтобы утверждать, что боль объективна. Именно к этому примеру прибегает Дьюи для иллюстрации «объективности» опыта. Он доказывает, что «нельзя считать, например, зубную боль субъективной на том основании, что условия её наблюдения сосредоточены в данном особенном организме (моём). Иначе можно было бы сказать, что и огонь является субъективным, так как он горит в огне данного индивидуального дома» [3]. Зубная

[1] *John Dewey,* Problems of Men, p. 405.
[2] *John Dewey,* Experience and Nature, p. 234.
[3] *John Dewey,* Problems of Men, p. 265.

боль существует. А с точки зрения «эмпирической философии» это и значит, что она «дана», представляет собой факт, следовательно объективна.

Нет сомнения в том, что зубная боль существует, и она может быть фактом. Но вопрос состоит в том, как и где она существует. Зубная боль есть болезненное ощущение, т. е. субъективное восприятие определённых патологических процессов, происходящих в больном зубе. И эти процессы и зубная боль есть факты. Болезненный процесс есть факт объективный, происходящий независимо от сознания субъекта, а боль как ощущение есть факт субъективный, имеющий место в сознании субъекта. Если перерезать соответствующий нерв, то процесс разрушения зуба будет происходить, не давая ощущения боли.

Дьюи же валит все «факты» в одну кучу, путает объективные факты с субъективными переживаниями, образовав из них одно неразличимое месиво. Он стремится запутать и затемнить основной вопрос философии об отношении сознания к материи, смешать материалистическую и субъективно-идеалистическую точки зрения.

Дьюи утверждает, что нет проблемы отношения физического и психического, что все факты, события, качественно равноценны и равнозначны. С эмпирической точки зрения «*любое* качество, как таковое, окончательно; оно одновременно первое и последнее; оно именно таково, как оно существует» [1]. Дьюи договаривается до отрицания различия между фантазиями и реально существующими вещами.

«Суждение о том, что восприятие лошади объективно обосновано, а восприятие кентавра относится к воображению и мифу, не указывает на то, что одно представляет собой значение естественных событий, а другое нет. Оно указывает на то, что они представляют собой значения, относящиеся к *различным* естественным событиям и что путаница и вредные последствия произойдут в результате приписывания их одним и тем же событиям. Мысль, что представление о лошади как присутствующей в данное время, и представление о кентавре различаются как восприятия или состояния сознания, есть иллюстрация того вреда, который причинила интроспективная психология...» [2].

[1] *John Dewey*, Experience and Nature, p. 255.
[2] Ibid., p. 321.

Дьюи не говорит прямо, что кентавр и лошадь обладают одинаковой реальностью, но подразумевает это, подводит к этой мысли, утверждая, что восприятия кентавра и лошади не отличаются друг от друга как состояния сознания. Но дело в том, что лошадь существует объективно, *вне* сознания, а кентавр существует лишь как «состояние сознания», т. е. в воображении. Конечно, восприятие кентавра и восприятие лошади — это «естественные события», но одно из них — восприятие объективно существующего животного, это процесс взаимодействия между человеком и материальной вещью. Другое «естественное событие» является естественным в том смысле, что возникновение в мозгу человека фантазий или галлюцинаций, мифов и поэтических образов может получить естественно-историческое или психологическое объяснение.

Таким образом, с одной стороны, Дьюи отрицает объективную реальность внешнего мира, утверждая, что мир существует только в связи с познающим субъектом. С другой стороны, он настаивает на том, что состояния сознания субъекта, эмоции, ощущения, переживания существуют объективно, независимо от субъекта и в нём лишь локализуются. Прагматист всегда говорит то, что ему в данный момент выгодно. Рассуждения Дьюи призваны дискредитировать научный метод и подменить научное исследование плоским поверхностным эмпирическим описанием всевозможных «состояний сознания».

Объективные вещи, их субъективные образы в ощущении и мысли, волевые отношения и эмоциональные переживания — всё смешивается и перепутывается до неразличимости. Смешение выдумки и реальности, отождествление мифа и действительного существования при помощи выражения «значение событий», лишённого всякого определённого значения, дезориентация процесса научного познания посредством неуловимого и расплывчатого понятия «опыт» — вот смысл «радикального эмпиризма» прагматистов.

Дьюи идёт ещё дальше в стремлении лишить опыт всякого познавательного значения. «Устранив» то, что он называет дуализмом субъективного и объективного, Дьюи пытается «преодолеть» дуализм сущности и явления, т. е. то различение сущности и явления, которое составляет необходимую предпосылку научного познания.

Хотя источником всякого знания является опыт, простое перечисление эмпирических фактов или их описание ещё не составляет науки. Задача научного исследования состоит в том, чтобы открыть внутреннюю основу и необходимую связь происходящих событий, в том, чтобы от явления идти к сущности. «...Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня...», — писал Маркс [1].

Для прагматиста-эмпирика нет проблемы сущности и явления. Для него все события, как факты опыта, совершенно равнозначны, а явление и сущность неразличимы. Как формулирует эту мысль ученик Дьюи Натансон, «вещи суть таковы, какими они воспринимаются в опыте...» [2].

Это значит, например, что «огонь есть огонь, есть именно то, что он есть» [3], и недопустимо и не нужно спрашивать далее, какова его природа. Для прагматистов важны лишь те практические последствия, которые мы можем получить от огня, и ими, согласно принципу Пирса, полностью исчерпывается его содержание и «значение». Эмпиризм в таком его понимании принципиально враждебен науке и чужд действительному процессу её развития. Смешение субъективных переживаний и объективных качеств, отождествление сущности и явления делают процесс познания беспредметным, отнимают у него и содержание и объективный критерий.

### Апология волюнтаризма

Отрицание реальности внешнего мира каждому человеку кажется настолько нелепым и противоречащим всей действительной жизни, что редко найдётся такой субъективный идеалист, который рискнёт открыто в нём признаться. Прагматисты, как мы видели, решительно возражают против подобного обвинения. И тем не менее их философское учение целиком строится на отрицании объективной реальности. В каком же смысле они её отрицают и какой социальный смысл имеет их позиция?

---

[1] *К. Маркс*, Капитал, т. III, Госполитиздат, 1955, стр. 830.
[2] *Jerome Nathanson*, John Dewey, p. 35.
[3] *John Dewey*, Experience and Nature, p. 235.

Сколь бы абсурдным ни казался субъективный идеализм прагматистов и как бы ни восставал против него здравый смысл, он представляет собой не что иное, как гносеологическую формулировку того взгляда на мир, того подхода к явлениям окружающей действительности, который складывается у представителей буржуазного класса в последний период его существования.

В этот период мировоззрение буржуазии всё более пропитывается субъективизмом и релятивизмом. Объективный мир кажется буржуазии и её идеологам чуждым, страшным, враждебным. Давно прошли те времена, когда буржуазные идеологи апеллировали к естественной природе вещей и в ней пытались увидеть разумные основы буржуазных порядков. Империалистическая буржуазия боится действительности и её объективных законов. Не объективный мир как таковой интересует теперь буржуазию, а лишь те практические последствия, которые она может ожидать от него.

Это настроение, мироощущение, присущее буржуазии, можно проиллюстрировать высказыванием американских историков Чарлза и Мэри Бирдов, авторов широко известной в США книги «Американский дух».

Каждый человек, пишут Бирды, должен иметь определённое мировоззрение, которое могло бы дать ответы на ряд жизненно важных вопросов. Что же это за вопросы? Вот они:

«Кто я? Что такое я? Машина ли я в устойчивом механизме? Или я обладаю некоторой свободой выбора... Где я в мире?.. В чём я нуждаюсь и чего я желаю?..» [1] и т. д. и т. п.

Бирды не отрицают существование того мира, в котором живёт человек. Но центральной проблемой мировоззрения они считают «я». Сам по себе окружающий мир не вызывает интереса. Его значение исчерпывается его значением для «я».

Субъективный идеалист, если он не является открытым фидеистом, в центр мира ставит *Я*. Всё остальное образует для него *его* мир, тот мир, в котором *он* живёт. Прагматист Лоуренс К. Фрэнк утверждает, что каждый индивидуум живёт «как бы в своём собственном личном мире». В этом «собственном личном мире» все вещи обра-

---

[1] *Charles Beard* and *Mary Beard*, The American Spirit, 1942, p. 2.

щены к «я», как Луна к Земле, всегда одной стороной. Они существуют для буржуазного индивидуума лишь постольку, поскольку они помогают ему добиваться его целей или мешают ему, приносят пользу или вред, словом, поскольку они «имеют практические последствия».

Этот субъективизм в большей или меньшей степени пронизывает все школы современной буржуазной философии. Иногда он проникнут открытым пессимизмом, как в философии экзистенциализма, иногда выражает фальшивый оптимизм и агрессивность, таким он выступает в прагматизме. Напористость, самодовольство, агрессивность империалиста, стремящегося лишь к личной выгоде, заставляет на всё смотреть с прагматической точки зрения.

Что такое, например, объект? «Объект, — говорит Дьюи, — ...это то, что сопротивляется, то, что встаёт на пути осуществления какого-либо плана, поддерживаемого определённым лицом...» [1]. А что такое материя? Это «условия осуществления, условия, которые мешают и затрудняют и которые должны быть изменены, условия, которые помогают и содействуют и которые могут быть использованы, чтобы преодолеть затруднения и достигнуть цели» [2].

При таком взгляде на вещи, говорит Дьюи, «люди преисполняются храбростью, занимают то, что можно назвать *агрессивной позицией* по отношению к природе. Природа становится пластичной, чем-то подлежащим использованию человеком» [3]. «Пластичность мира», его бесконечная податливость нашей воле — вот тезис, который наряду с Дьюи выдвигали и Джемс и Шиллер. Может показаться, что, говоря о «пластичности мира», прагматисты указывают на способность человека преобразовывать природу и подчинять её себе. Не случайно Дьюи так любит ссылаться на Бэкона, который призывал к подчинению природы человеку.

Но Бэкон понимал человека и природу материалистически и был убеждён в том, что «природа побеждается только подчинением ей...» [4]. Это значит, что, познав объективные законы природы, человек не может их нарушить,

---

[1] «The Philosophy of John Dewey», Ed. by P. Schilpp, 1939, p. 542.
[2] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 72.
[3] Ibid., p. 116. (Курсив мой. — *Ю. М.*)
[4] *Ф. Бэкон*, Новый Органон, Соцэкгиз, 1938, стр. 33.

но он может, подчиняясь им и используя силы природы в соответствии с её законами, увеличивать своё могущество и свою власть над природой.

Но именно материальности, объективности природы и её законов не желают признавать прагматисты. Они раздувают и абсолютизируют одну черту действительности — её изменчивость, её способность принимать различные формы под воздействием человека в результате его целесообразной деятельности. Современный человек живёт в условиях, которые в значительной мере созданы человеческим трудом, которые представляют собой не первозданную природу, а природу изменённую, преобразованную усилиями многих поколений. Его со всех сторон окружают произведения человеческих рук.

Прагматисты представляют дело так, будто окружающий мир и составляющие его вещи вообще не обладают собственным бытием и своими объективными чертами, будто реальность настолько текуча и неопределённа, что она мгновенно следует за каждым волевым усилием и принимает любые образы, как их принимают порождения нашей фантазии. Этот взгляд с наибольшей определённостью был выражен Шиллером. «Мир есть — по существу ὕλη, есть то, что мы из него делаем. Бесполезно определять его посредством того, чем он был первоначально или чем он является отдельно от нас... он есть то, что мы из него сделали» [1].

В этом утверждении содержится ряд ошибок. Во-первых, продукты человеческого труда являются его созданиями лишь в том смысле, что они представляют собой обработанные человеком природные вещи, изменённые и преобразованные не по прихоти и произволу, а в соответствии с их объективной природой, с их объективными законами. Чтобы сделать бронзовый топор, мало одного желания и физического усилия. Для этого нужно уже знать хотя бы некоторые свойства медной руды и те объективные условия, при которых возможна её обработка. И во-вторых, раз созданные человеком продукты его труда существуют независимо от человека, они составляют ту среду, те объективные условия жизни общества, которые каждое поколение находит уже данными и которые определяют в значительной степени течение его

[1] *F. C. S. Schiller*, Axioms as Postulates. «Personal Idealism», ed. by H. Sturt, 1902, p. 60.

жизни. Этого прагматисты не видят или не хотят замечать.

Для прагматиста мир *абсолютно* пластичен и податлив нашей воле. В нём нет ничего не зависящего от человека, ничего объективного, так как в этом случае мы рано или поздно натолкнулись бы на объективный характер реальности, с которым пришлось бы считаться. Но прагматист не находит нужным считаться с чем бы то ни было, кроме воли, намерения, желания и других субъективных побуждений.

Вся реальность рассматривается прагматистами в данном случае лишь как чистая возможность, действительность которой не только целиком определяется субъектом, но и существует лишь в отношении к субъекту. Поэтому для прагматистов говорить о мире как о существующем независимо от активности человека так же нелепо, как для Беркли говорить о вещах, которые никто не воспринимает.

Весь мир оказывается, таким образом, в зависимости от субъекта. В мире усматриваются лишь препятствия для достижения целей личности или средства для преодоления препятствий. Ничего больше в нём нет, и ничего он больше не значит. Но это и есть отрицание объективной реальности внешнего мира, т. е. субъективный идеализм.

Нетрудно понять, как легко этот субъективистский и волюнтаристский взгляд, эта «агрессивная позиция» по отношению к миру может найти применение в области политического мышления реакционных империалистических кругов, какую неоценимую службу он может им оказать в деле философского обоснования политики «с позиции силы». Нежелание считаться с объективными фактами и процессами, происходящими в мире, упрямое игнорирование законов общественного развития, пренебрежение к тем требованиям, которые выдвигают народы, идущие по пути освобождения от колониального гнёта, бесцеремонное вмешательство во внутренние дела других государств — все эти и многие другие черты политики реакционных кругов получают теоретическое обоснование и оправдание в прагматистской концепции «пластичного мира», который якобы «охотно переносит... насилие».

Но эта авантюристическая политика, пытающаяся идти наперекор объективному развитию, в конечном счёте не может быть успешной. Как показывает история, она всегда кончалась провалом. Не случайно даже буржуаз-

ная печать всё чаще и чаще отмечает неудачи и пороки той политики, которую проводят правящие круги империалистических государств, не случайно так усиливаются требования реалистической политики, исходящей из фактов. Идеалистическая философия, используемая ныне для обоснования политики «с позиции силы», всё чаще обнаруживает свою несостоятельность.

Это, правда, не заставило её приверженцев пересмотреть свои взгляды по существу. Наоборот, они ищут выхода в ещё более крайних формах идеализма и волюнтаризма. Дьюи не только отрицает существование объективного мира независимо от сознания субъекта, не только привязывает объект к субъекту на основе «принципа непрерывности». Он отрицает существование объекта как определённой реальности. Это особенно наглядно видно из его последней работы, написанной совместно с Бентли, — «Познавание и познанное». В ней Дьюи отказывается от применявшейся им в предыдущих работах характеристики отношения субъекта и объекта как взаимодействия двух связанных сторон «опыта» и объявляет термин *взаимодействие* (interaction) неудовлетворительным, поскольку последнее предполагает раздельное существование субъекта и объекта. Дьюи заменяет его термином «трансакция». Это термин, обозначающий «взаимоотношение», в торговом деле он употребляется вместо понятия «сделка». Дьюи нередко употребляет его и в этом последнем смысле. Действительный смысл «трансакции» в понимании Дьюи — это абсолютизация активного характера самого процесса взаимоотношения, это такое раздувание активности субъекта, которое как бы поглощает взаимоотносящиеся стороны. *Взаимодействие* предполагает взаимодействующие стороны, *трансакция* сохраняет только действие как такое проявление активности, в котором кроме самой активности уже ничто более неразличимо.

Дьюи так определяет взаимодействие и трансакцию: «*Взаимодействие* (interaction), где вещь сопоставляется с другой вещью в казуальной взаимосвязи.

*Трансакция* (transaction), где системы описания и именования имеют дело с аспектами и фазами действия, без окончательного отнесения его к «элементам» или другим предположительно разъединённым или независимым «единствам», «сущностям» или «реальностям» и без отде-

ления предположительно разъединённых «отношений» от подобных разъединяемых «элементов»» [1].

«Трансакция» имеет дело с действием, с волевым актом, вне которого ничего не существует. В ней человек и мир, субъект и объект, «я» и «не-я» сливаются в одном действии. Вещи растворяются в нём, они существуют только в действии; больше того, то, что мы называем вещами, есть в действительности действие, ибо лишь ««действие» наблюдаемо как вещь...» [2].

Дьюи не останавливается на утверждении о том, что «наименование создаёт вещи», он заявляет, что вещь не существует вне акта наименования, что «мы не находим именуемой вещи отдельно от акта именования» [3].

Таким образом, итог, к которому в конечном счёте пришёл Дьюи, — это признание одной единственной реальности — действия. Все вещи, явления и процессы существуют лишь как проявления активности субъекта, как форма его действия. Как и в «актуальном идеализме» Джентиле, действие здесь оказывается единственным «субстратом» опыта. Учение Дьюи о «трансакции» — это апофеоз волюнтаризма.

## Познание как поведение

Отрицая объективную реальность мира, признавая внешний мир существующим лишь в опыте, т. е. в конечном счёте в сознании, Дьюи совершенно извращает и фальсифицирует проблему познания. Однако именно здесь Дьюи высказывает ряд положений, которые внешне напоминают известные положения диалектического материализма.

Основной приём Дьюи состоит в нападках на прежние философские системы, развивавшие созерцательный взгляд на познание, и в противопоставлении им такого понимания познания, которое исходит из признания его активной, преобразующей роли.

Это даёт Дьюи возможность идти как бы в одном русле с марксизмом, создавать впечатление, что он даёт

[1] *John Dewey*, and *Arthur F. Bentley*, Knowing and the Known, p. 108.

[2] Ibid., p. 123.

[3] Ibid., p. 135.

такое же научное решение проблемы познания, как и марксизм. В действительности Дьюи применяет известный приём ревизионистов, которые признавали на словах некоторые положения Маркса для того, чтобы извратить его учение в целом, чтобы, «соглашаясь» с Марксом в отдельных пунктах, выхолостить научное и революционное содержание теории марксизма. Основатель итальянской компартии и выдающийся теоретик марксизма Антонио Грамши, говоря о попытках буржуазных учёных использовать некоторые элементы марксистского учения, писал, что «особенно важным должно бы быть изучение философии Бергсона и прагматизма, чтобы увидеть, насколько отдельные их положения были бы непонятны, если бы в истории не появилась философия практики» [1].

Разберём несколько подробнее взгляды Дьюи на процесс познания.

Дьюи видит недостаток старой философии в том, что со времени Платона в философии укоренилась неверная мысль о том, что знание по существу есть лишь видение или созерцание реальности. С тех пор философские теории и научные понятия ставили перед собой одну цель: созерцать высшую реальность в её неизменном совершенстве. Эти взгляды, полагает Дьюи, унаследованы от праздных классов, довольных своей судьбой. Они «связаны с эстетическими наслаждениями — там, где окружающие условия прекрасны и жизнь безмятежна» [2].

Однако развитие современной науки, продолжает Дьюи, внесло переворот в методы познания и в понимание его существа. В настоящее время, если физик хочет узнать что-либо, он не ограничивается лишь тем, что глядит на мир вокруг него. Он активно вторгается в него, экспериментирует, подвергает активному воздействию и преобразованию то, что он исследует и только таким путём приходит к его познанию. Но теория познания, сожалеет Дьюи, отстала от жизни, и «мы всё ещё далеки от понимания знания как метода активного контроля над природой и опытом. Мы думаем о нём как зритель, кото-

[1] Цит. по статье М. Спинелла «Некоторые аспекты развития современной итальянской философии», «Вопросы философии» № 3, 1955 г., стр. 91. «Философией практики» в своих «Тюремных тетрадях» Грамши называет марксизм.

[2] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 115—116.

рый созерцает законченную картину, а не как художник, который её пишет»[1].

«Реконструкция в философии», совершённая прагматизмом, утверждает Дьюи, состоит в коренном изменении взгляда на познание. Познание перестаёт относиться к миру как к объекту созерцания, а начинает рассматривать его лишь как «материал для изменения», цель познания — не регистрация событий, а их преобразование и улучшение. «В глубоком смысле познание перестаёт быть созерцательным и становится практическим»[2].

Так рассуждает Дьюи. Легко может показаться, что этот взгляд не содержит ничего одиозного. В нём есть и подражание марксистской критике созерцательности старой философии, есть и нечто вроде социологического анализа происхождения этого недостатка, есть и ссылка на современное естествознание и провозглашение практического характера знания. Всё это может создать видимость научного подхода и произвести известное впечатление на человека, не искушённого в марксизме, но слышавшего о нём.

Однако уже здесь скрывается взгляд, прямо противоположный научному. Ибо, критикуя точку зрения, согласно которой «знание есть лишь ви́дение или созерцание», Дьюи в действительности выступает против всякого понимания знания как ви́дения, или точнее *отражения*, действительности. Настаивая же на практическом характере познания, Дьюи имеет в виду не значение практической деятельности для процесса *познания* и познания для практической деятельности, а пытается устранить познание вообще и подменить его практическим действием. Дьюи не только фальсифицирует теорию познания, он стремится уничтожить самую проблему познания, по возможности исключить из рассмотрения реальные аспекты этой проблемы.

Когда Дьюи нужно было обосновать отрицание объективной реальности, он выдвигал психологическое понимание опыта как потока переживаний, эмоций и прочих состояний сознания. Когда ему необходимо анализировать такие формы сознания, как ощущение и мышление и их отношение к внешнему миру, он переходит к «натурали-

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 122.
[2] Ibid., p. 116.

стическому» толкованию психики, которое фактически приводит к отрицанию сознания и познания.

Различение психического и физического внутри опыта превращается в различение организма и среды внутри опыта. Человек рассматривается Дьюи с узко биологической точки зрения, как организм, находящийся в естественной среде и приспосабливающийся к ней.

Когда материалисты XVII—XVIII веков видели в человеке лишь естественное существо, или часть природы, для того времени это был прогрессивный взгляд, направленный против теологических и идеалистических концепций. Он устранял идеалистические и дуалистические представления о человеке, материалистически решал психофизическую проблему и открывал науке пути для дальнейшего изучения проблемы сознания. Натурализм Гольбаха, как и антропологизм Фейербаха были ограниченным выражением *материализма*, были основаны на материалистическом решении основного вопроса философии, на признании сознания свойством материи.

«Натурализм» прагматизма является глубоко антинаучным. Во-первых, он полностью игнорирует общественную природу человека и его сознания, ведёт к отрицанию специфических законов общественной жизни, сводя их к фальсифицированным биологическим законам, ведёт к растворению социального в биологическом. Хотя Дьюи говорит о познании как виде «социального поведения», хотя он в отличие от Джемса настаивает на социальном характере опыта, трудно поверить в то, что эта «социальная» окраска не представляет собой простого камуфляжа, который и в этом вопросе должен создать видимость близости к марксистскому пониманию общественной природы сознания. Ибо в действительности трактовка процесса познания у Дьюи является биологической или бихевиористской. Именно эта биологическая тенденция является настолько определяющей, что в своей последней книге Дьюи открыто отбросил всякие ссылки на «социальность» и заявил, что в ней «слово «социальное» не употребляется прежде всего из-за своей неясности» [1]. Всё «исследование» ведётся в ней исключительно с точки зрения биологического поведения.

---

[1] *John Dewey* and *Arthur F. Bentley*, Knowing and the Known, p. 99.

Во-вторых, Дьюи извращает психофизическую проблему. Для того чтобы избежать признания того, что сознание есть функция мозга, он отрицает сознание вообще. В пределах натуралистического объяснения процесса познания у Дьюи сознание, по сути дела, не фигурирует.

В-третьих, исходя из указанных выше предпосылок, он делает невозможным анализ действительного процесса познания. Хотя Дьюи иногда употребляет термин «познание» или «познавание», основой его концепции является убеждение в невозможности получить какое бы то ни было знание о внешнем мире. Поэтому инструментализм Дьюи отбрасывает «теорию познания», подменяя её «теорией исследования», понимаемой как метод изыскания наиболее благоприятных адаптивных реакций.

Дьюи стремится доказать, что ни ощущения, ни мышление не предназначены для познания, не дают и не могут дать знания мира. Ощущения, по Дьюи, не только не являются копиями или образами внешнего мира, но они вообще никакого отношения к познанию не имеют. Ощущения — не «ворота познания», а «стимулы к действию».

«Ощущения не являются частями *какого-либо* знания — хорошего или плохого, высшего или низшего, несовершенного или полного. Они скорее возбудители, побудители, вызовы по отношению к акту исследования, которое должно *закончиться* знанием. Они не являются путями познания вещей, низшими по сравнению с путями рефлексии, с путями, требующими мысли и вывода, т. к. они вообще — не пути познания...»[1]

Это заявление, на первый взгляд парадоксальное в устах поборника эмпирической философии, объясняется в действительности очень просто. Дьюи не хочет иметь дело с действительными проблемами познания. До поры до времени он употребляет слово «познание», но впоследствии отказывается и от него. Познание, а следовательно и мышление, которое осталось в нём после исключения ощущений, рассматривается Дьюи лишь как поведение, как особая форма действия организма по отношению к среде. Дьюи заявляет, что первым шагом к перевороту в социальной науке должно быть «всеоб-

---

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 89—90.

щее признание того, что познавание, включая особенно научное знание... само есть форма социального поведения в такой же мере, как занятие сельским хозяйством или транспортом» [1].

Дьюи настаивает на «последовательном отказе от всех доктрин, которые связывают познавание с «мыслью» («mind»)...» [2]

В последней работе «Познавание и познанное» «исследование» или «познавание» рассматривается исключительно как тип поведения, в принципе не отличающийся от любых других его типов. Дьюи, например, говорит: «...познавание и отождествление как виды действия являются такими же видами деланья (такими же «видами поведения», мы можем сказать), как рубка дров, пение песен, осмотр достопримечательностей или сенокошение» [3].

Смысл этих высказываний следующий: познание — это не только не отражение объективной реальности в сознании человека, это процесс, происходящий не в сознании человека, а между организмом и средой и состоящий в отборе наиболее удачных реакций организма на воздействия среды.

Точка зрения Дьюи близка к бихевиоризму — распространённому в США реакционному течению в психологии. Согласно этому учению психической жизни человека фактически не существует. Бихевиоризм отрицает сознание как предмет психологического анализа и заменяет его совокупностью прирождённых и приобретённых в результате тренировок биологических реакций на воздействия среды. Предметом психологии бихевиористы считают не психическую жизнь человека, а его поведение, понимаемое как чисто механические ответные реакции организма на внешние воздействия. На эту антинаучную концепцию опирается Дьюи, который также требует заменить термин «сознание» термином «поведение». Со своей стороны и бихевиористы опираются на инструментализм Дьюи, видя в нём философское обоснование своих реакционных теорий.

Правда, Дьюи не в состоянии удержаться на этой бихевиористской позиции и постоянно с неё соскальзывает,

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 17.

[2] Ibidem.

[3] *John Dewey* and *Arthur F. Bentley*, Knowing and the Known, p. 54.

поскольку в своих «логических» работах он вынужден иметь дело с идеями, теориями, с мышлением вообще. Только в своей последней работе, воспользовавшись «достижением» семантического идеализма, он сумел приблизиться к тому идеалу, который мерещился ему во всех предыдущих «трудах» — к полному отрицанию мышления.

Философия инструментализма как «философия жизни» вообще всегда была враждебна разуму и мышлению. Однако она прошла известную эволюцию и в этом отношении. В ранних своих работах Дьюи в отличие от открытого иррационалиста Шиллера ещё формально признавал рациональное мышление и считал его отличительной чертой человека. В «Очерках по экспериментальной логике» в 1916 г. мысль определялась Дьюи как «название событий и действий, составляющих процессы аналитического наблюдения и проектируемого изобретения и испытания... Мышление, — писал Дьюи, — есть то, что некоторые действительные существования делают». Согласно Дьюи, оно не являлось исключительной функцией мозга и утрачивало свою специфику, сводясь к телесной деятельности организма. Дьюи утверждал, что «мышление... не есть событие, происходящее исключительно в коре головного мозга и голосовых органах... руки и ноги, аппараты и всевозможного рода приспособления настолько же являются частью его, как и изменения в мозгу» [1].

Наконец в 1949 г. мышление было истреблено окончательно. В словаре философских терминов, даваемом в книге «Познавание и познанное» и даже в предметном указателе слова «мышление», «мысль», «мыслить» отсутствуют. «Познавание и познанное» — может быть, единственная в своём роде философская книга, в которой эти понятия совершенно не употребляются. Всё «исследование» ведётся Дьюи и Бентли исключительно в бихевиористских терминах. Это исследование состоит в том, чтобы «наблюдать познание как происходящий факт бихевиоральной деятельности» [2].

Что касается мышления, то нужда в нём теперь отпадает сама собой, поскольку его место занимает язык. Он так же «должен рассматриваться как поведение людей» [3],

[1] *John Dewey*, Essays in Experimental Logic, pp. 31, 13—14.
[2] *John Dewey* and *Arthur F. Bentley*, Knowing and the Known, p. 51.
[3] Ibid., p. 297.

а создаваемые им слова и знаки полностью заменяют в «теории исследования» то, что раньше Дьюи ещё должен был называть идеями, теориями и понятиями.

Работа «Познавание и познанное» имеет весьма важное значение для понимания эволюции прагматизма. Она доводит до конца те тенденции и устремления прагматизма, которые уже содержались в более ранних работах Дьюи, но которые им отчётливо не формулировались. Эта книга показывает, к чему пришёл прагматизм, обнаруживает его полную пустоту и теоретическое убожество.

Однако каков бы ни был бесславный конец инструментализма, роль его в борьбе материализма и идеализма определяется теми идеями, которые Дьюи защищал и отстаивал в течение сорока с лишним лет, когда он развивал свою «экспериментальную» теорию «исследования», или «инструментальную логику».

### Логика приспособления

Спекулируя на эволюционном учении Дарвина и искажая его, Дьюи утверждает, что мышление представляет собой основную естественно возникшую и развившуюся функцию приспособления. Соответственно этому назначение мышления состоит не в том, чтобы познавать мир, а в том, чтобы изыскивать средства для наиболее благоприятных реакций на среду для наилучшего к ней приспособления. В этом смысле Дьюи говорит, что мышление инструментально по своей природе.

Эта мысль не является открытием Дьюи. Она заимствована им у позитивистов, в частности у эмпириокритиков, которые пытались рассматривать познание как биологическую функцию приспособления и самосохранения. Она же является основой взгляда на познание у Ницше, с которым непосредственно смыкается прагматизм.

Согласно Дьюи, интеллект вырастает из более примитивных и инстинктивных функций приспособления и представляет лишь их некоторое усложнение. Специфику его Дьюи усматривает лишь в том, что он даёт возможность косвенной и более удачной реакции на среду.

«Адаптации, осуществляемые низшими организмами, например их активные и координированные реакции на стимулы, становятся телеологическими в человеке и та-

ким образом вызывают мысль. Размышление есть косвенная реакция (response) на среду, и косвенный элемент может быть значительным и сложным. Но его происхождение лежит в биологическом адаптивном поведении, и его основная функция в её познавательном аспекте состоит в направленном в будущее контроле условий окружающей среды. Функция интеллекта поэтому состоит не в том, чтобы копировать объекты окружающей среды, но скорее в том, чтобы принимать в расчёт способ, посредством которого более эффективные и более выгодные отношения могут быть установлены с этими объектами в будущем» [1].

Смысл этой очень неясно выраженной мысли Дьюи следующий: роль интеллекта состоит не в том, чтобы отражать («копировать» — по выражению Дьюи) объективную действительность, а в том, чтобы изыскивать наиболее выгодные типы действия или поведения по отношению к среде, наиболее успешные способы изменения и улучшения окружающей среды.

На первый взгляд может показаться, что тезис Дьюи не вызывает сомнений. Разве познание и мышление не служат делу изменения и преобразования действительности? Разве неправ Дьюи, указывая на эту его функцию?

Что мышление является действенным оружием изменения мира человеком — это всегда подчёркивал диалектический материализм. Энгельс в «Диалектике природы» писал: «...Существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком,* а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»[2]. Воздействие человека на природу или окружающую среду, её изменение и подчинение человеку осуществляются на основе познания природы и её объективных законов, и только при этом условии оно возможно. Лишь познавая объективные свойства вещей и тел природы, открывая управляющие ими законы, человек может сознательно воздействовать на окружающую природу, использовать её силы, поставить их на службу обществу.

[1] «Twentieth Century Philosophy», Ed. by D. Runes. New York 1947, p. 467.

[2] *Ф. Энгельс*, Диалектика природы, Госполитиздат, 1955, стр. 183.

Познание вырастает из практической деятельности именно потому, что оно необходимо для неё; оно служит ей, способствует её успешности. Практика — это основа познания, но она невозможна без правильного отражения в мышлении человека объективного мира. Сознательное действие человека предполагает познание, отражение действительности и использование её законов.

Дьюи же противопоставляет действие познанию. Он утверждает, что назначение мышления — действие, а не отражение. Это и представляет собой фальсификацию, посредством которой Дьюи пытается уничтожить мышление как познание объективной действительности.

Ленин, критикуя аналогичную путаницу у махистов, писал, что «человек не мог бы биологически приспособиться к среде, если бы его ощущения не давали ему *объективно-правильного* представления о ней»[1].

Дьюи всю свою «инструментальную» логику, или теорию исследования строит, исходя из той абсурдной предпосылки, согласно которой человек приспосабливается к среде, не имея о ней никакого знания, никакого представления. Но возможно ли вообще такого рода приспособление к среде? Да, возможно. Низшие организмы, не имеющие нервной системы, не обладают и представлениями, не говоря о мышлении. Но они реагируют на воздействия среды и приспосабливаются к ней бессознательно. Из такого, чисто рефлекторного приспособления, свойственного амёбе или инфузории, и исходит Дьюи при объяснении познавательной деятельности *человека!* Там же, где нельзя не признать наличие у человека деятельности сознания, мышления, Дьюи пытается свести её к более низкому биологическому уровню, к уровню животного реагирования. Но даже в этом случае нельзя не признать способности сознания давать объективно правильное отражение внешней среды, если не отрицать объективной реальности той самой среды, в приспособлении к которой Дьюи усматривает функцию интеллекта.

Принижение человека до уровня обезьяны или собаки и отрицание объективной реальности внешнего мира являются лейтмотивом «теории исследования» Дьюи, его «логики ситуаций».

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 166.

* *
*

В своём «анализе» процесса мышления Дьюи впадает в вопиющие противоречия. С одной стороны, он исключает мышление из своего «исследования», изображает процесс познания как «поведение», как образование приспособительных реакций. С другой стороны, он всё же занимается исследованием процесса мышления и вынужден не только сам оперировать понятиями, но и описывать их применение и функционирование. Выход из этого противоречия Дьюи находит, либо приписывая обычным словам необычный смысл, либо сохраняя известные слова, но не вкладывая в них никакого определённого содержания. Благодаря подобной двусмысленности и неопределённости Дьюи получает возможность толковать понятия как угодно в зависимости от потребности и легко опровергать направленную против него критику, переходя от одного значения слова к другому.

Так, Дьюи утверждает, что функция интеллекта состоит не в том, чтобы копировать объекты, а в том, чтобы принимать в расчёт способы, устанавливающие эффективные отношения с этими объектами в будущем.

Но что значит «принимать в расчёт»? В каком случае эти слова могут иметь какой-нибудь смысл? Возможно ли рассчитать выгодные последствия отношений с объектами, если мы ничего не знаем об этих объектах и об их свойствах, если в наших ощущениях и в мышлении не возникли хотя бы более или менее адэкватные образы окружающих нас вещей? Дьюи уклоняется от ответа на этот вопрос, ясный для каждого нормально мыслящего человека.

Фальшь и лицемерие прагматистов обнаруживаются в том, что, отрицая способность интеллекта отражать («копировать») объекты, они вынуждены молчаливо подразумевать эту способность как нечто самоочевидное, когда говорят о расчёте эффективных отношений с объектами, ибо без этого всё их рассуждение превращается в бессмыслицу, в бессвязный набор слов.

Только в том случае слова «принимать в расчёт...» и пр. могут значить что-либо, если признаётся, что мы имеем объективно правильные (хотя бы в известных пределах) представления об окружающих нас объектах.

Когда Дьюи говорит, что человек должен *обдумать* положение, *взвесить обстоятельства* проблемы, *принять в расчёт* возможные будущие последствия того или иного действия, он употребляет выражения, которые могут иметь смысл только в том случае, если мышление понимается как отражение существующего положения вещей.

И если при чтении сочинений Дьюи кажется, что употребляемые им понятия что-то означают, то лишь потому, что Дьюи незаконно, с точки зрения его взгляда на познание, подменил их смысл, отказался в данном случае от их «бихевиорального» значения и употребляет их в самом обычном, но противоречащем его концепции смысле. Подобный трюк Дьюи проделывает постоянно, поэтому ни об одном из существенных понятий его «логики» нельзя сказать, что оно собственно значит[1].

Стремление прагматистов во что бы то ни стало уклониться от точного определения своей позиции отмечается почти всеми исследователями и критиками прагматизма. «Во всём этом «философствовании», — пишет М. Корнфорт, — нет ни одной ясной мысли, ни одного положения с недвусмысленным значением»[2]. Изучение прагматизма приводит к выводу, что двусмысленность не является чем-то случайным, а вытекает из самой природы этой философии. «...Следует признать, — замечает польский философ-марксист А. Шафф, — неясность и эклектицизм прагматизма за коренные свойства этого направления...»[3].

Неопределённость, двусмысленность — это своего рода защитная окраска, за которой прагматизм пытается укрыться от критики. «Ведь трудно ухватить за руку, если изменчивость, подобно изменчивости хамелеона, позволяющая прагматизму переходить каждую минуту на иные позиции, коренится в существе этой философии» [4].

---

[1] Не случайно как всегда более откровенный Шиллер утверждал, что вообще все понятия похожи на хамелеонов, постоянно меняют свои значения, так что уловить их «истинный смысл» невозможно. Учение о «личном смысле» понятий Шиллер выдавал за «великое открытие» прагматизма.

[2] *Морис Корнфорт*, В защиту философии, стр. 239.

[3] *Адам Шафф*, Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины, Издательство иностранной литературы, 1953, стр. 355.

[4] Там же.

Критика прагматизма нередко затрудняется тем обстоятельством, что, когда приходится раскрывать смысл высказываний прагматистов, может показаться, что их неверно поняли, что они имели в виду нечто иное. С самого своего оформления как самостоятельного философского течения прагматизм носил маску. Он выступил якобы против устарелых теологических и метафизических догм, ратовал за опыт и науку, превозносил практику, а действительной его целью было заменить устаревшие и обанкротившиеся идеалистические учения более тонкой и действенной формой идеализма и фидеизма.

Важнейшая задача прагматизма — борьба против материализма. Но эту борьбу прагматисты ведут не прямо, не открыто, а тщательно маскируясь под научность, скрывая действительную сущность своих взглядов. Двусмысленность, туманность, эклектицизм прагматизма позволяли ему казаться не тем, что он есть, и, с другой стороны, давали возможность каждому понимать и толковать его положения по-своему.

Однако расплывчатость и крайняя неопределённость всех понятий не может быть объяснена лишь сознательной маскировкой Дьюи существа своих взглядов. Она неизбежно вытекает из внутренней разорванности и противоречивости прагматизма, пытающегося найти решение задач, которое исключается самой их постановкой.

Дьюи хочет исследовать познание, сводя его к деятельности, которая не является познанием. Он претендует на анализ мышления, исключив из его понимания то, что составляет его специфический признак, способность обобщённого отражения действительности, её существенных сторон. Он создаёт философское учение, предупредив о том, что не считает возможным заниматься философскими проблемами. Он выдвигает теорию истины, в которой, как мы увидим ниже, нет и не может быть вопроса об истинном знании, и т. д. и т. п.

Всё это вытекает из главной установки прагматизма — обосновать возможность деятельности, которая не была бы сознательной, опирающейся на *знание* объективных законов действительности, а была бы выражением волюнтаристического субъективистского произвола, так хорошо гармонирующего с авантюристическим духом монополистического капитала.

В отличие от Джемса Дьюи представляет опыт не как непрерывный поток жизни, а как ряд жизненных ситуаций. «Утверждение, что индивидуумы живут в мире, означает конкретно, что они живут в серии ситуаций» [1]. Эти ситуации, по Дьюи, могут быть весьма разнообразны. Человек может находиться в ситуации «технологической, художественной или общественной».

Допустим, что так. Но сразу же встаёт вопрос: являются ли эти ситуации независимыми от индивидуумов, составляют ли эти ситуации объективные условия жизни людей или же только совокупность их ощущений, переживаний и пр.?

Понятие ситуации является у Дьюи таким же расплывчатым и неопределённым, как и все основные понятия его философии. Всё же кое-что мы можем о нём узнать. Дьюи поясняет: «когда говорят, что они (индивидуумы. — *Ю. М.)* живут в ситуациях, слово «в» имеет другое значение, чем когда говорят, что монеты находятся «в» кармане или краска «в» жестянке»[2]. Каково же это другое значение?

«Оно ещё раз означает, что происходит *взаимодействие* между индивидуумом и объектами и другими лицами» [3].

Но взаимодействие происходит и между монетами и карманом так, что карман может даже протереться до дыр. Утверждая неразрывную связь объекта с субъектом, познаваемого с познающим, Дьюи тем самым фактически отрицает объективный характер ситуации.

Подчёркивая, что «понятие ситуации и взаимодействия неотделимы друг от друга», Дьюи тем самым подтверждает субъективистскую природу этого понятия, отказывается от признания объективного, независимого от субъекта характера ситуации.

Человек действительно может находиться в различных ситуациях, т. е. в различных внешних обстоятельствах, в различных отношениях к среде. Каждая ситуация такого рода представляет собой совокупность

---

[1] *John Dewey*, Experience and Education, p. 41.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

конкретных условий, сложившихся на данном этапе закономерного развития объективной действительности. Деятельность человека в этих условиях предполагает взаимодействие субъекта с вне его находящимися вещами и людьми, предполагает хотя бы приблизительно верное знание создавшегося положения, необходимое для ориентировки в «ситуации» и целесообразного действия. Она предполагает, иначе говоря, конкретный анализ конкретной ситуации.

Для Дьюи ситуация — это не звено в цепи закономерного развития объективной действительности, а фрагмент в иррациональном течении субъективно-идеалистически истолкованного опыта. Тем самым Дьюи закрывает путь объективному научному анализу процесса мышления и оставляет простор для его «инструментального» извращения. Человек, по Дьюи, начинает мыслить только тогда, когда он оказывается в неопределённой или сомнительной ситуации, в такой, в которой его привычки и инстинкты не могут уже руководить его действиями.

Сводя человека до уровня биологической особи, прагматисты утверждают, что человек обычно не мыслит, а руководствуется в своих поступках лишь инстинктами и привычками. Мыслить же человек начинает якобы только тогда, когда его действие наталкивается на какое-то препятствие, не поддающееся быстрому преодолению. «В естественном состоянии, — говорит Дьюи, — люди не мыслят, если у них нет забот, с которыми надо справиться, или трудностей, которые надо преодолеть»[1]. «Мы мыслим лишь тогда, — читаем мы у Шиллера, — когда мы находимся в затруднении и не можем придумать ничего лучшего» [2].

Утверждение прагматистов, что человек обычно не мыслит, означает принижение человека, стремление стереть грань между человеком и животным, которое стало модой в современной буржуазной философии. Передовые мыслители прошлого вместе с древнегреческим материалистом Гераклитом считали, что «мышление есть величайшее превосходство человека». Современные буржуазные философы в большинстве своём ведут поход против разума, стремятся развенчать и охаять мышление,

---

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 139.
[2] *F. C. S. Schiller*, Logic for Use, New York 1930, p. 87.

уверить человека в «ничтожности и бессилии ума», изобразить его не как мыслящее, а как инстинктивное существо, действующее под влиянием тёмных, иррациональных мотивов.

Эти утверждения ложны и реакционны. В действительности человек мыслит не от случая к случаю, не тогда, «когда он не может придумать ничего лучшего». С тех пор как человек благодаря труду выделился из животного мира, деятельность общественного человека является сознательной, осмысленной. Во всех поступках нормального человека мышление играет руководящую роль, будучи в последнем счёте меняющимся отражением — хотя и лишь приблизительно адэкватным — того мира, в котором живёт человек.

Согласно Дьюи, «мышление начинается в ситуации, которая справедливо может быть названа *развилочной,* в ситуации, которая является двусмысленной, представляет собой дилемму, предлагает альтернативы» [1]. Например, человек заблудился в лесу. Он должен остановиться, обдумать создавшееся положение, рассмотреть возможные направления поисков дороги, взвесить предполагаемое последствие движения по тому или иному направлению, составить программу действия и поступить в соответствии с ней, т. е. пойти по избранному направлению. Если его действие закончится удачей, т. е. если он достигнет поставленной цели и выйдет из леса на дорогу, значит его соображения были успешны, истинны.

В чём же состояла роль мышления? В том, отвечает Дьюи, чтобы решить проблему, преодолеть трудность, возникшую в данной ситуации, и привести к цели. Мышление, как говорит Дьюи, служило «средством для выработки отсроченной, но более правильной реакции». Более правильной — потому что оно помогло осуществить цель. Если бы человек не мыслил, а бросался необдуманно из стороны в сторону, он мог бы не выбраться из леса. Мышление позволило составить план действия, который закончился успехом, следовательно, оказался истинным. Точно так же, по Дьюи, дело обстоит во всех других случаях с участием мышления.

---

[1] *John Dewey,* How we Think, Boston, New York, Chicago 1910, p. 11.

Способность мышления быть средством для изыскания наиболее успешных типов действия или поведения Дьюи называет «разумностью» (intelligence) в отличие от отвергаемого им «разума» (reason), понимаемого как способность созерцать и познавать мир. В данном случае Дьюи спекулирует на вполне реальной стороне мыслительного процесса, на способности мышления служить руководством для практического действия и решать как жизненные, так и научные задачи или проблемы.

В самом деле, и в практической жизни и в научном исследовании человеку постоянно приходится сталкиваться с «проблематическими ситуациями», с такими положениями, когда возникшая трудность требует остановки действия и решения возникшей проблемы. Пойти по той или другой дороге, опознать приближающуюся фигуру и т. д. и т. п. — таков по Дьюи один круг житейских проблем, которые встают перед человеком и требуют известного акта мысли для их решения. Другой круг «проблем» связан с процессом научного исследования, когда исследователь оказывается перед ситуацией, содержащей некоторую трудность и альтернативу выбора между суждениями, например, типа «S есть P» или «S есть Q». Таковы те случаи, когда инструментальное истолкование мышления как-будто имеет реальную основу.

Вот эту-то формальную сторону процесса мышления, именно тот факт, что в процессе мышления решается какая-то конкретная проблема, преодолевается трудность и достигается субъективное удовлетворение — «покой мысли», по выражению Пирса, — прагматизм и выдаёт за сущность мышления.

Верно, что человеку нередко приходится делать выбор между тем или иным решением. Но Дьюи обходит вопрос о том, *почему* одно из этих суждений оказалось решением проблемы, а другое нет. Он сводит мышление к формальному акту выбора, игнорируя объективное содержание того или иного суждения и его значение для решения проблематической ситуации.

Объективное содержание мышления исчезает в трактовке Дьюи, остаются только изыскания путей для удовлетворения психологической потребности субъекта преодолеть возникшую перед ним трудность. Поскольку ситуация, согласно Дьюи, неотделима от субъекта, она есть просто переживание им какой-то помехи, мешающей

осуществлению его цели. Отсюда следует, что и решение проблемы, или, как говорит Дьюи, «преобразование неопределённой, проблематической ситуации в определённую, решённую», имеет лишь субъективное значение. Оно означает лишь то восстановление покоя мысли, в достижении которого ещё Пирс усматривал единственную функцию мысли. Согласно прагматистам, деятельность мышления имеет своей единственной целью прекращение этой деятельности и возвращение человека к бездумному состоянию!

Поэтому Дьюи охотно принимает махистский тезис об «экономии мышления». Но если Мах в «экономии» видел всеобщий критерий научного мышления, то Дьюи делает упор на эффективность мышления по отношению к данному специальному результату. Мышление, по Дьюи, должно «осуществить наиболее надёжно и экономно ту цель, ради которой оно предпринято»[1]. И, разумеется, Дьюи умалчивает о том, что мышление может быть надёжным и «экономным» только тогда, когда оно правильно отражает объективную реальность.

Когда Дьюи говорит, что мышление дало возможность заблудившемуся в лесу человеку составить план действия, который помог ему выйти из леса, он также обходит молчанием вопрос, почему *данный* план, т. е. мысленно намеченное направление движения, привело человека к цели, в то время как другой план и другое направление завели бы его в чащу. Дьюи уклоняется от признания того очевидного факта, что *предполагаемое* направление дороги в данном случае соответствовало *фактическому* её направлению, т. е. что в мышлении сложилось объективно правильное отражение действительности.

Дьюи извращает также и природу научных понятий, законов, теорий. Ещё Джемс писал, что *«теории представляют собой не ответы на загадки, — ответы, на которых мы можем успокоиться: — теории становятся орудиями»* [2]. Эта мысль Джемса была развита Дьюи в целую систему «инструментализма». «...Понятия, теории и системы мысли... являются орудиями. Как и в случае с другими инструментами, их ценность заключается не в них самих,

---

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 226.
[2] *В. Джемс*, Прагматизм, стр. 38.

но в их способности работать, продемонстрированной в последствиях, полученных от их употребления» [1].

Следовательно, научные понятия и теории, по Дьюи, — это инструменты, служащие целям практического действия, это рабочие гипотезы, которые мы выбираем и употребляем в зависимости от ситуации. Отсюда и название его варианта прагматизма — инструментализм.

Исходя из своих общих установок, Дьюи производит переоценку и роли науки. Наука — это корзинка с набором инструментов. Только вместо пил и молотков в ней сложены различные теории, законы, принципы и т. д. Для каждого отдельного случая из корзины извлекается тот инструмент, та рабочая гипотеза, которая лучше всего подходит для решения данной проблемы, для преодоления данной трудности. Как только трудность преодолена и «ситуация» улучшена, использованный инструмент кладётся в корзину до следующего удобного случая; будет он использован в новой ситуации или нет — это зависит от той цели, которую человек будет осуществлять в этих новых условиях.

Являются ли понятия и научные теории орудиями или инструментами? Поскольку научные понятия и теории помогают нам глубже постигать законы объективного мира, а благодаря этому и сознательно их использовать, ставить их на службу человеку, постольку можно, конечно, сказать, что в известном смысле они являются инструментами познания и орудиями сознательной практической деятельности человека. Но эту свою «инструментальную» роль они могут сыграть только потому, что они являются именно «ответами на загадки», вернее — ответами на вопросы о природе, о сущности познаваемых объектов. Если ценность понятий «заключается не в них самих, но в их способности работать», как говорит Дьюи, то откуда берётся в них эта способность и что она означает? Прагматисты избегают этого вопроса, как якобы неважного. Они раздувают и абсолютизируют прикладную сторону научного знания, его приложимость к практике. Но они отказываются ответить на вопрос, почему в данной ситуации одно понятие «работает», а другое совершенно бесполезно. Почему при изучении прохождения электрического тока через проводник мы можем пользоваться таким «ин-

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 145.

струментом», как закон Ома, но не можем использовать закон Архимеда? Между тем, как явствует из физики, это объясняется тем, что закон Ома отражает объективные процессы, имеющие место при прохождении тока через проводник, и даёт им количественную характеристику, в то время как закон Архимеда выражает совсем другие физические явления. Но этой элементарной истины не может признать Дьюи, ибо он стремится провести ту мысль, что теория, понятие, закон может «работать», не отражая никакой объективной реальности, не обладая никаким объективным содержанием.

Для Дьюи научные положения не имеют никакого объективного значения, их значение — чисто инструментальное. Заявляя, что «исследование свободно», он разрешает пользоваться любой антинаучной теорией, любой выдумкой, если только она может пригодиться для данного случая. Или, как говорит Шиллер, «мы можем выбирать любую концепцию природы, которая лучше служит нашим целям...» [1], «любая интерпретация имеет право называться научной, если она последовательна и работает» [2].

Таким образом, инструментальная логика, или логика ситуаций не только непосредственно направлена против науки, но имеет глубоко реакционный социальный смысл. Она обосновывает и оправдывает беспринципность, неразборчивость в средствах.

Дьюи и Шиллер особенно подчёркивают, что мышление всегда связано с приспособлением к данной конкретной обстановке, что его функция ограничивается решением только специальной конкретной проблемы. В этом Дьюи усматривает особую «научность» его инструментального метода. В действительности — это дальнейшее умаление роли мышления, отрицание объективного значения результатов познания, проповедь релятивизма.

Разум, заявляет Шиллер, «не есть, как всё ещё повторяют устарелые философы, способность универсалий, но способность приспосабливать действия к особенным и специальным обстоятельствам каждой жизненной ситуации...» [3] Это и значит — лишить мышление его важнейшей специфической способности — силы обобщения.

[1] *F. C. S. Schiller*, Our Human Truths, New York 1939, p.75.
[2] *F. C. S. Schiller*, Studies in Humanism, London 1907, p. 372.
[3] *F. C. S. Schiller*, Must Philosophers Disagree?, London 1934, p. 266.

Научное познание лишь постольку является научным, поскольку оно открывает общие существенные связи и отношения вещей, общие законы, управляющие развитием материальной действительности.

Знание только отдельных явлений и единичных вещей не даёт ещё науки, оно не позволяет проникнуть за поверхность явлений, познать их сущность. Только обобщая эмпирические факты, находя черты внутреннего единства в многообразии отдельных явлений, вскрывая за выступающими на поверхности случайностями их внутреннюю закономерность и необходимость, мышление поднимает познание объективного мира на ступень науки. «...Всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, — писал Энгельс, — что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность...» [1]

Дьюи же сводит науку и мышление к оперированию лишь с данной конкретной ситуацией, с данным частным случаем. «...То, что мы называем наукой, — разъясняет Дьюи, — есть просто изобретение и упорядочивание средств, предназначенных для оперирования с индивидуальными опытными явлениями, которые, будучи индивидуальными, остаются... уникальными и незаменимыми...» [2] Наука, по Дьюи, не даёт знания общих законов, она всегда ограничена данным эмпирическим материалом. Каждая ситуация представляет собственную проблему и требует своих приёмов для её разрешения. Никакое обобщение не может иметь объективного значения.

Важнейшей чертой прагматизма, обоснованию которой Джемс посвятил специальную работу, является *плюрализм*. Это — иррационалистическое понимание мира, отрицающее единство и закономерный характер действительности. «Плюралистическая вселенная» — это хаотический поток случайных событий, или ситуаций, лишённых внутренней необходимой связи, не подчинённых никаким объективным законам.

Плюралистическая вселенная недоступна рациональному познанию, поэтому прагматизм отказывается от логики. Единственно приемлемой для него является лишь инструментальная, или экспериментальная, «логика» Дьюи, иначе говоря — самый примитивный метод проб и

[1] *Ф. Энгельс*, Диалектика природы, стр. 185.
[2] *John Dewey*, Problems of Men, p. 218.

ошибок. Раз действительность признаётся плюралистической и иррациональной, то остаётся лишь в каждый момент чисто эмпирическим или, как более «научно» выражается Дьюи, «экспериментальным» путём нащупывать средства решения проблемы и улучшения ситуации.

«Логика исследования» Дьюи и сводится к тому, чтобы в каждой ситуации отыскивать пригодные для неё средства улучшения и реорганизации опыта. С переходом же к новой ситуации экспериментирование начинается сначала. Весь путь познания рисуется Дьюи как серия ситуаций со своими частными проблемами и частными методами их решения. Общим для всех ситуаций является наше стремление их *улучшить*, стремление реорганизовать опыт так, чтобы он лучше удовлетворял нас и т. д. Дьюи по существу отрицает всякую *теорию*, потому что теория формулирует общие положения и законы. Он говорит только об экспериментальном, или инструментальном, *методе*, который представляет собой метод самого плоского, вульгарного эмпиризма, метод постепенного переползания от одной ситуации к другой.

### Ни познания, ни истины

Фальсификация прагматистами процесса познания доходит до апогея в прагматистской теории истины.

В течение более чем полувека понимание прагматистами истины было и остаётся излюбленной мишенью для насмешек со стороны многих буржуазных философов других школ. Надо сказать, однако, что эти идеалисты вряд ли имеют право на подобные нападки. Все они являются воинствующими агностиками, противниками истинного познания, при помощи тех или иных уловок они отвергают объективную истину. Но если не признавать, что в наших идеях, понятиях, теориях, короче — в нашем сознании имеется объективное, не зависящее от него содержание, если отрицать, что истина есть соответствие наших идей и представлений объективной действительности, то какой же смысл имеет тогда понятие «истина»? Что является тогда критерием истинности наших идей? На эти вопросы идеалисты не могут дать вразумительного ответа. Они либо пытаются обойти их, либо заявляют, что можно говорить не об истинности идей, а только об их удобстве,

либо усматривают вслед за Беркли истину в «общем согласии», оставляя открытым вопрос о том, чем же вызывается это общее признание, либо вслед за Платоном измышляют особые идеальные сущности, образующие царство истин, непосредственно усматриваемых путём интуиции.

Прагматисты вслед за Ницше открыто сделали те выводы из отрицания объективной истины, подойти к которым идеалисты многих других школ не решались. Они признали плюрализм истин и объявили, что истина субъективна. Прагматизм, проповедовал Шиллер, настолько терпим и демократичен, что «позволяет каждому человеку иметь свою собственную истину» [1].

Провозглашение истины субъективной означает отказ от научного познания, свидетельствует об отречении от каких бы то ни было общезначимых принципов нравственности и права, означает, что крайний релятивизм становится основой понимания мира и отношения к нему.

Если истина субъективна, то выходит, что учёный не имеет никаких преимуществ перед теологом, который тоже обладает своими собственными истинами. И не случайно, что прагматисты не только признают истинность религии, но Джемс и Шиллер занимали должность президента спиритического «Общества для психических исследований», в течение многих лет исследуя проблему общения с загробным миром.

Из тезиса о субъективном характере истины вытекает, что не может быть научной теории, дающей правильное объяснение развития общества. Марксизм изображается как «субъективная истина» рабочих, которая не имеет никакого объективного значения, «истины» же, которыми руководствуется буржуазия, должны пользоваться не меньшим уважением и могут служить полным оправданием всех её действий.

Учение о субъективности истины имеет, таким образом, реакционный социальный смысл и является формой борьбы буржуазной идеологии против научного мировоззрения пролетариата.

Прагматисты признали полезные практические последствия не только критерием, но и содержанием понятия истины. Дьюи пишет, что его понимание истины есть про-

---

[1] *F. C. S. Schiller*, Must Philosophers Disagree?, p. 183.

стой королларий от инструментального понимания природы мышления и идей. Раз идеи, значения, понятия, теории, системы инструментальны, то, «если они достигают успеха в своём деле, тогда они надёжны, основательны, обоснованы, хороши, истинны... То, что верно ведёт нас, то истинно... Гипотеза, которая работает, является истинной, а истина — это абстрактное имя, прилагаемое к совокупности явлений действительных, предвиденных и желательных, которые подтверждаются своей работой и последствиями» [1].

Все прагматисты сходятся на том, что истина есть не соответствие идей объективной реальности, а полезность идей, выгодность для достижения поставленной цели. «Если нет объективной истины, — замечает Говард Селзам, — то выгодность становится единственным выходом из положения. Вопрос тогда идёт единственно о том, является ли данная идея безопасной или опасной, полезной для империалистов или вредной» [2]. Действительно, если объективной истины нет, а цель познания и функция мышления состоят в биологическом приспособлении и улучшении ситуации, то выгодность и полезность становятся единственным признаком и критерием истины.

В прагматистской концепции истины настолько явно сказался грубо торгашеский взгляд американского бизнесмена, что с самого возникновения прагматизма его теория истины стала предметом резкого осуждения даже со стороны буржуазных философов. Но характерно, что такие критики прагматизма, как Б. Рассел, издеваясь над пониманием истины Джемсом и Дьюи, ничего не могут противопоставить этому пониманию, так как и они не признают объективной истины.

Неверие в силы разума, страх перед истинным знанием мира, боязнь того, что этим знанием овладеют угнетённые массы трудящихся — вот что определяет отношение современной буржуазии к познанию. Отсюда в конечном счёте и вытекает отрицание объективной истины, отрицание объективного характера науки, проповедь релятивизма и агностицизма. Не Джемс и Дьюи выдумали прагматическую концепцию истины. К ней закономерно пришла потерявшая опору в массах империалистическая буржуазия.

[1] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 182.
[2] «The Worker», Oct. 5, 1952.

Чешский философ-марксист И. Лингарт справедливо замечает, что «прагматистская практика предшествовала прагматистским философским формулам...» [1]. Но она не только им предшествовала, она их сопровождает, идёт с ними рука об руку. Прагматизм оправдывает, теоретически обосновывает, философски освящает антинародную повседневную практику империалистической буржуазии. Прагматисты открыто высказали то, в чём стыдились признаться идеалисты других школ, то, что определяет отношение современной буржуазии к истине и познанию. «...Мы привыкли, — пишет Натансон, — говорить об идеях как об истинных или ложных. Почему же Дьюи не говорит о них так?» А вот почему: «...В наших усилиях решить те проблемы, которые стоят перед нами, вопрос заключается не столько в том, истинны идеи или ложны, но в том, подходящи они или неподходящи, эффективны или неэффективны, надёжны или ненадёжны» [2].

Однако, несмотря на свою антинаучность, прагматистская теория истины не совершенно беспочвенна. Прагматисты и в данном случае преувеличили и абсолютизировали одну действительную черту научного познания — именно связь его с практической, целесообразной деятельностью человека, короче говоря, полезность истины.

На протяжении всей истории человечества познание окружающего мира было тесно связано с практикой, с процессом использования сил природы и преобразованием природных вещей. Истинное, т. е. соответствующее объективной действительности объяснение явлений и законов природы, сколь бы далёким оно ни казалось в отдельных случаях от конкретных практических потребностей людей, в конечном счёте всегда служит человеку, расширяет и углубляет его познание мира, способствует увеличению его власти над природой. Ибо, не обладая истинным (хотя бы в известных пределах) знанием, нельзя целесообразно, сознательно воздействовать на природу и осуществлять поставленные цели. Ещё Бэкон писал, что знание есть сила, что мы можем столько, сколько знаем. «Знание и способность человека совпадают, ибо незнание причины устраняет результат» [3].

[1] *И. Лингарт*, Американский прагматизм, Издательство иностранной литературы, 1954, стр. 13.
[2] *Jerome Nathanson*, John Dewey, p. 46—47.
[3] *Ф. Бэкон*, Новый Органон, стр. 33.

О том, что истина полезна, прямо говорили многие передовые мыслители прошлого. «Сама истина, — писал Гольбах, — является предметом наших желаний лишь потому, что мы её считаем полезной... ценность истины и её права основываются на её полезности... наиболее полезные истины — наиболее достойные уважения: мы называем великими наиболее важные для человечества истины; истины, называемые нами бесплодными и ничтожными, — это те, польза которых сводится к развлечению нескольких лиц...» [1].

Но было бы элементарной логической ошибкой утверждать, что «всё полезное истинно», т. е. отождествлять истину с пользой. И это прекрасно понимал Гольбах. Если религия полезна для попов и тиранов, то это вовсе не говорит ещё о её истинности, утверждал он. «...Полезность какого-нибудь взгляда не есть вовсе гарантия его истинности» [2].

Полезность истины не является абсолютной. Ибо тут-то и возникает вопрос, кому полезна истина? Многие бесспорные научные истины оказались вредными для тех общественных групп и классов, которые были заинтересованы в распространении суеверий, заблуждений, религиозных мифов. Так, учение Коперника содержало объективную истину, но оно принесло непоправимый вред церкви и отвергалось ею. Только рабочий класс, не нуждающийся в иллюзиях, может признать истинное знание полезным без всяких оговорок. И напротив, утверждение, что полезность — это и есть истинность, означает, что в таком взгляде заинтересован класс, субъективный интерес которого противоречит объективному ходу исторического процесса.

### Практика без теории

Когда Дьюи возражает против «созерцательной концепции познания» и настаивает на активном, действенном характере наших идей, когда он говорит о практической проверке их истинности, то кажется, что в этих рассуждениях Дьюи есть известная рациональная мысль. Они даже напоминают известные марксистские положения о практике как критерии истины.

[1] *Поль Гольбах*, Система природы, Соцэкгиз, 1940, стр. 132.
[2] Там же, стр. 326.

Эти черты внешнего сходства дали основание некоторым прагматистам заявлять, что учение Дьюи и учение Маркса по существу тождественны. Эту лживую идейку пропагандирует начиная с тридцатых годов С. Хук, а за ним Д. Корк. Извращая взгляды Маркса и прикрашивая антинаучную идеалистическую философию Дьюи, Корк утверждает, например, что «обе (марксистская и прагматистская. — *Ю. М.*) эпистемологические теории практически тождественны» [1].

Дж. Натансон, немало потрудившийся над тем, чтобы хоть немного прикрыть идеализм Дьюи, пишет: «Как бы мы ни расходились с политическими и экономическими взглядами Маркса, мы очевидно соглашаемся с его замечанием о том, что проблема познания состоит не просто в том, чтобы понять мир, а в том, чтобы изменить его» [2]. Натансон не может не знать, что под изменением мира Маркс в том «замечании», о котором идёт речь (11 тезис о Фейербахе), имел в виду прежде всего революционное переустройство общества, целям которого должна служить философия. Каким цинизмом нужно обладать, чтобы ссылаться на этот тезис, как на такой, с которым «согласен» прагматизм — философия империалистической буржуазии!

Диалектический материализм впервые в истории дал научную оценку значения практической деятельности для процесса познания, включил практику в теорию познания, признал её высшим критерием истины. С другой стороны, прагматизм без конца твердит о практике, о практических последствиях, о практической проверке наших знаний и истины. Внешнее сходство налицо. Для «эмпирической» философии прагматизма, не идущей дальше поверхностных сопоставлений, этого достаточно, чтобы усмотреть «практическую тождественность» материалистической и идеалистической точек зрения. Поводом для смешения является главным образом слово «практика», которое звучит одинаково, но в которое материализм и прагматизм вкладывают совершенно противоположный смысл. Ибо суть дела в данном случае состоит не в том, признаётся ли практика критерием истины или нет, а в том, *что* прагматисты и марксисты понимают под практикой.

[1] «John Dewey: Philosopher of Science and Freedom», A Symposium, ed. by S. Hook, New York 1950, p. 340.

[2] *Jerome Nathanson.* John Dewey, p. 41.

В. И. Ленин отмечал, что некоторые махисты прибегают к критерию практики, и указывал на то, что «этот критерий можно толковать и в субъективном и в объективном смысле» [1]. Практика для марксизма — это прежде всего *предметная,* чувственная деятельность людей, общественно производственная деятельность народных масс, создающих материальные блага и изменяющих природу в соответствии с объективными законами развития. Поскольку в объективную действительность входят и общественные условия жизни людей, практика — это и революционная, преобразующая общество деятельность людей. Практика в широком смысле это — активное воздействие на объективную реальность, процесс взаимодействия субъекта и объекта.

В ходе практического воздействия на объективную действительность возникает потребность в познании вещей и законов материального мира, возникает и самое познание как в форме практического опыта людей, так и в форме первоначальных обобщений или научных теорий. Руководствуясь в своей практической деятельности сложившимися у них представлениями, теориями или гипотезами, люди проверяют правильность этих идей, их соответствие объективной действительности. Материалистическое понимание практики неразрывно связано с признанием объективной истины как такого содержания идей и теорий, которое не зависит от сознания человека, связано с признанием объективной реальности, открывающейся в ощущениях.

Успешность наших практических действий, направленных на производство или использование определённой вещи, свидетельствует о том, что наши представления о ней и о её связях с другими вещами, по крайней мере, в известных пределах были истинными, соответствовали объективной природе вещей. «Для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем» [2].

Марксизм соединил теорию с практикой, включил практику в теорию познания, признал философское значение практической деятельности. Маркс установил, что при решении основного вопроса философии нельзя пре-

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 278.
[2] Там же, стр. 127.

небрегать свидетельством и опытом тех людей, которые непосредственно заняты производственной деятельностью, которые своим повседневным трудом изменяют и преобразуют окружающий мир, создают орудия труда и все ценности материальной культуры. «Точка зрения жизни, практики, — писал Ленин, — должна быть первой и основной точкой зрения теории познания. И она приводит неизбежно к материализму, отбрасывая с порога бесконечные измышления профессорской схоластики» [1].

Прагматизм же отделяет практику от теории познания, выносит её за пределы теории познания. Сколько бы ни воевали прагматисты с «созерцательной концепцией» познания, сколько бы они ни говорили о практике, на деле они игнорируют практику и отделяют её от теории познания, ибо включить практику в теорию познания — значит прежде всего дать материалистическое решение основного вопроса философии.

«Человеческая практика, — писал Ленин, — доказывает правильность материалистической теории познания, — говорили Маркс и Энгельс, объявляя «схоластикой» и «философскими вывертами» попытки решить основной гносеологический вопрос помимо практики. Для Маха же практика — одно, а теория познания — совсем другое; их можно поставить рядом, не обусловливая первым второго» [2].

Дьюи мечет гром и молнии против аристократической философии праздных классов, которая занимается созерцанием «высшей реальности», «совершенного бытия», превозносит духовную деятельность немногих и презирает физический труд и опыт трудящихся. В действительности, для прагматизма, как и для всей буржуазной философии, характерно высокомерно-барское пренебрежение к народным массам, к их трудовой производственной деятельности, к накопленным ими знаниям.

Вопреки своим заявлениям Дьюи не признаёт значения практической деятельности для теории познания. Когда прагматисты идеалистически решают основной вопрос философии, когда они отвергают объективную реальность и отрицают её отражение в сознании людей, они не считаются с практикой, оставляют её вне теории

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 130.

[2] Там же, стр. 126.

познания. Когда же они ссылаются на практические последствия, образующие, с их точки зрения, истинность идей, они вкладывают в слово «практика» субъективный смысл. Они имеют в виду последствия, благоприятные или неблагоприятные для индивида, то, что *он* может получить от данной идеи, её полезный или вредный результат. «Для солипсиста «успех» и есть все то̀, что̀ *мне* нужно *на практике*...» [1], — как писал Ленин.

Но почему и при каких условиях человеческая практика приводит к успеху? Этот простой вопрос кажется прагматистам тем подводным рифом, который грозит крушением всей их теории познания. Как и все позитивисты, они уклоняются от этого вопроса, довольствуясь лишь описанием того, *как* совершаются события на поверхности. Успех практической деятельности эмпирически сопоставляется ими с той идеей или теорией, на которой она основывалась, и на этом всё «исследование» обрывается там, где оно должно было начаться. Ибо в конечном счёте человеческая практика будет успешной только тогда, когда она опирается на объективные законы действительности. Поскольку же практика может быть лишь сознательной деятельностью человека, она окажется в конечном счёте успешной только тогда, когда она направляется истинными, т. е. соответствующими действительности, отражающими её законы представлениями и идеями.

Для субъективного идеалиста практическим успехом исчерпывается значение истины, этот успех не свидетельствует о соответствии идеи объективной реальности, а имеет значение и берётся как таковой сам по себе, как субъективное удовлетворение. Практическая же деятельность человека рассматривается не как революционно-созидающая, предметная деятельность народных масс, а лишь как проявление волевой активности субъекта, преодолевающего препятствия и добивающегося своих личных субъективных целей.

Понимание практики прагматистами в гносеологическом плане — субъективно-идеалистическое и волюнтаристское; в социальном — буржуазно-индивидуалистическое. Оно неразрывно связано с их общей идеалистической концепцией, отрицающей объективную реальность внешнего мира.

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 127.

При рассмотрении прагматизма бросается в глаза резко выраженный волюнтаристский характер этой философии. Прагматизм выступает как философия действия, активности, силы. Человек, говорят прагматисты, не подчиняется какой-то косной реальности, он активно её переделывает по своей воле. В буржуазной печати прагматизм обычно изображается как философия могущества человека, его власти над природой и жизнью. Однако такое представление о прагматизме совершенно ошибочно. История показывает, что люди могут покорить природу, господствовать над силами природы, только познав её объективные законы. Только тогда они могут использовать их со знанием дела и применять в интересах общества.

Что произошло бы, если бы мы, следуя советам прагматистов, стали не только на словах отрицать существование объективных закономерностей в природе и обществе, но и последовательно, на практике проводить эту точку зрения, действовать в соответствии с ней? Это неизбежно привело бы к тому, что мы запутались бы в хаосе неподвластных нам случайностей, действующих как чуждая и непостижимая внешняя сила. Это привело бы к невозможности предвидеть ход событий и целесообразно направлять свою деятельность и открыло бы широкий простор для авантюризма и произвола. В конечном счёте отрицание объективных законов и нежелание считаться с ними вызвало бы крах наших планов и намерений.

«Неисполнение целей (человеческой деятельности), — замечает Ленин, материалистически перерабатывая мысль Гегеля, — имеет своей причиной... то, что реальность принимается за несуществующее... что не признается ее (реальности) объективная действительность» [1].

Прагматизм, отрицающий и объективную реальность и закономерности её развития, оказывается поэтому философией, выражающей не могущество человека, а его бессилие перед законами природы и общества, оказывается философией авантюризма. Приглядимся внимательно к «логике ситуаций» Дьюи. Человек, по Дьюи, постоянно оказывается вовлечённым в какую-то ситуацию, которая

[1] *В. И. Ленин*, Философские тетради, стр. 189.

ставит перед ним проблемы. Стоит ему разрешить очередную трудность или проблему, как он оказывается в какой-то новой ситуации, предвидеть наступление которой он был не в состоянии. Никакой закономерной связи между ситуациями нет. Человек не знает и не может знать, что его ждёт впереди. Он не знает, как прошлое может повлиять на будущее. Подобно щепке, он перебрасывается волнами житейского моря из одной ситуации в другую. Всё, что он может сделать, — это стараться благополучно выпутаться из данной ситуации, улучшить своё нынешнее положение. Разве это философия могущества? Наоборот, это выражение бессилия человека перед внешними, чуждыми ему и якобы непознаваемыми силами. И это вполне закономерное выражение мироощущения буржуазии периода её заката. Бессилие, пессимизм, бесперспективность — вот что характерно для сознания современной буржуазии, обречённого историей класса.

В теоретическом плане это закономерный результат агностицизма буржуазной философии. Отрицание способности человека познать окружающую его действительность, неверие в силы разума неизбежно приводят к пассивности человека. Агностицизм разоружает человека в его борьбе за преобразование мира, в борьбе за лучшее будущее. Он парализует волю человека, вселяет в него отчаяние или безразличие, делает его беспомощной жертвой обстоятельств. Агностицизм подрывает веру человека в свои силы, в науку, которой человечество обязано огромными успехами материальной и духовной культуры. Он делает религиозную веру единственным и желанным выходом для тех, кто не может довольствоваться изысканным скептицизмом «аристократов духа». Именно таков путь Дьюи к религии.

В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» особо подчёркивал фидеизм прагматистов. «Прагматизм, — писал Ленин, — высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику... и... преблагополучно выводит изо всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта...»[1] Указывая на

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 327.

то, что в теории познания различия между махизмом и прагматизмом ничтожны и десятистепенны, Ленин всё же не отождествлял махизм как философию путаного непоследовательного идеализма, идущего к фидеизму, с откровенно фидеистической философией прагматизма.

Ленин ставил в один ряд Уорда, Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера и прагматистов. Он указал тем самым, что наиболее близки к прагматистам так называемые имманенты — эти «самые отъявленные реакционеры, прямые проповедники фидеизма, цельные в своем мракобесии люди. Нет *ни одного* из них, — отмечал Ленин, — который бы не подводил *открыто* своих наиболее теоретических работ по гносеологии к защите религии, к оправданию того или иного средневековья» [1].

Основатель прагматизма Джемс откровенно поставил свою философию на службу фидеизму. Специальной защите религии посвящён объёмистый труд Джемса «Многообразие религиозного опыта». Джемс не придаёт значения церковным учреждениям и официальным религиям. Для него важно наличие религиозного чувства у каждого индивидуума. С точки зрения Джемса, безразлично, в какого бога — католического или протестантского — будет верить человек. Важно только, чтобы он верил. Джемс пытается дать «психологическое» обоснование религии. Он утверждает, что религиозный опыт так же реален, как и любой другой жизненный или научный опыт человека. Но есть ли в действительности бог? Этот вопрос Джемс пытается обойти при помощи софистического рассуждения о том, что раз верующий ощущает и воспринимает бога, как реальное существо, значит для него он и существует реально. С точки зрения прагматиста Джемса, неправильно задавать вопрос, существует ли бог вне сознания и чувств человека или не существует. Нужно спрашивать: стоит ли верить в бога или нет, полезна или вредна вера в бога? И Джемс повторяет положение религии о том, что вера в бога нужна человеку, так как она помогает ему жить и переносить лишения, что она придаёт ему силы в жизненной борьбе. Поэтому, проповедует Джемс, человек должен верить в бога и в возможность своего спасения.

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 199.

Прагматизм Джемса — открытый путь к религии. Более замаскированную позицию по отношению к религии занимает Дьюи. Изображая свою философию как строго «научную», Дьюи не заявляет прямо, как это делал Джемс, что нужно верить в бога. Он лишь объясняет, как и почему люди в него верят.

В отличие от Джемса Дьюи утверждает, что религиозный опыт не есть какой-то особый вид опыта, «отдельный от опыта эстетического, научного, морального, политического... «Религиозный» как качество опыта, обозначает нечто такое, что может принадлежать ко всем этим видам опыта» [1]. Это, по Дьюи, такой опыт человека, когда выясняется невозможность преодолеть неведомые силы и оказывается необходимым подчиняться им и приспособиться к тем изменениям, которые совершаются вопреки нашей воле.

Человек, по мнению Дьюи, «живёт в случайном мире, его существование предполагает, грубо говоря, игру. Мир — это арена риска; он ненадёжен, неустойчив, таинственно неустойчив» [2]. Человек в таком мире испытывает неуверенность, им овладевает страх. Джемс предупреждал, что, если человек откажется от религии, ему станет страшно жить в мире. Дьюи и так уже страшно, он боится окружающего мира, боится его неведомых сил.

Факты опыта нам не просто «даны», своими корнями они уходят в неведомые и сокровенные источники, в которых и решается их судьба. «Видимое коренится в невидимом; и в последнем счёте невидимое определяет то, что происходит в видимом; осязаемое покоится на том, что не может быть схвачено и постигнуто» [3]. По Дьюи, опыт указывает на какие-то невидимые силы, которые и управляют всем видимым ходом событий. Отсюда один шаг до признания судьбы, случая или провидения. Говорят, что «...боги родились от страха» [4], и Дьюи соглашается с этим. Но и у современного человека не меньше оснований опасаться неведомых сил, решающих будущую «судьбу», ибо всё сказанное выше «так же истинно сегодня, как и в ранние дни культуры» [5].

[1] *John Dewey*, A Common Faith, New Haven, Jale University Press, 1934, p. 10.

[2] *John Dewey*, Experience and Nature, p. 41.

[3] Ibid., p. 43—44.

[4] Ibid., p. 42.

[5] Ibid., p. 43.

Не имея истинного знания, не понимая того, что происходит в мире, будучи лишён способности разобраться в хаотическом круговороте жизни, человек может только надеяться и верить. «Религиозный элемент опыта», по Дьюи, означает не только «нашу зависимость от сил, находящихся вне нашего контроля», но и добровольное подчинение им. «Невидимая сила, управляющая нашей судьбой, становится силой идеала» [1], в котором воплощаются наши цели и стремления. Человек мечтает о лучшей жизни, верит в то, что его идеал может когда-либо осуществиться. Эта вера в осуществление идеала, в «активное отношение между идеальным и действительным» и есть, по Дьюи, вера в бога. Религиозное чувство, по Дьюи, выражает стремление к полноте и совершенству человеческого опыта, одушевлённое верой в возможность его улучшения. «Если бы мужчины и женщины во всех человеческих отношениях были движимы верой и рвением, которые в своё время отмечали исторические религии, последствия были бы неисчислимы. Достигнуть этой веры и этого *порыва* нелегко» [2].

Так «реконструирует» Дьюи религиозные доктрины, без всякой «воли к вере» его «строго научная» эмпирическая философия привела к фидеизму. Но Дьюи с редкой для него откровенностью объясняет и социальный смысл религии. Религиозность нужна для того, чтобы примирить человека с действительностью, её назначение — «приведение личности в гармонию с вселенной».

«Применение слов «бог» или «божественное» для того, чтобы выразить союз актуального с идеальным, может предохранить человека от чувства изолированности и последующего отчаяния или неповиновения» [3].

Надо, полагает Дьюи, приписать повседневному «опыту» человека, направленному на «улучшение жизни», религиозный характер, надо приклеить к нему ярлычок божественности. Надо, чтобы религия заняла «своё естественное место в каждом аспекте человеческого опыта» [4]. Тогда человек исполнится благоговения перед своей обычной будничной деятельностью, уверует в её религиозное

[1] *John Dewey*, A Common Faith, p. 23.
[2] Ibid., p. 80—81.
[3] Ibid., p. 53.
[4] Ibid., p. 57.

значение, преисполнится порыва и веры и примирится со всей окружающей его священной благодатью.

Вера в бога предохранит человека от отчаяния и неповиновения. Она же предохранит хозяев Дьюи от угрозы неповиновения со стороны доведённых до отчаяния людей.

* *
*

Как философское учение, прагматизм ставит своей задачей разрушить не только философию, но и всякое научное познание вообще. Применяемые прагматистами, особенно Дьюи, софистические приёмы направлены на то, чтобы сделать научное осмысление действительности и познание её объективных законов невозможным. Используя релятивизм в качестве универсального тарана, прагматисты упорно, шаг за шагом пытаются подорвать значение тех научных принципов объяснения мира, которые вырабатывались научной и передовой философской мыслью на протяжении тысячелетий.

Прежде всего прагматисты стремятся уничтожить предмет познания, поскольку объективный мир они растворяют в субъективистски истолкованном опыте, а объект сливают с субъектом. Закономерное развитие действительности подменяется иррациональным течением неопределённых ситуаций. Научное объяснение, углубляющееся от явления к сущности, вскрывающее внутренне необходимую связь событий, отбрасывается, а его место занимает поверхностное описание явлений. Познавательные функции мышления отрицаются, и оно превращается в средство биологического приспособления к среде, лишённой не только объективной реальности, но и какой бы то ни было определённости.

Разумный общественный человек низводится до уровня биологической особи. Теория как обобщение данных опыта и практической деятельности, как руководство к действию не признаётся и заменяется эмпирическими навыками и беспомощным методом проб и ошибок. Истина вырождается в выгодность данного момента. Цельное мировоззрение деградирует в плюралистическую окрошку случайных и бессвязных точек зрения, приводящих в конечном счёте к религиозной вере. Исключая самую постановку вопроса о возможности истинного знания мира, прагматисты отрицают объективное значе-

ние науки, приписывая ей лишь утилитарное значение. Они прививают презрение к научному мышлению, воспитывают крайний релятивизм и направляют мысль лишь на достижение непосредственных выгод, на получение прямых практических результатов.

Таков итог прагматистской «реконструкции в философии». И вместе с тем таков арсенал для дальнейших выступлений прагматистов против прогрессивных взглядов и движений во всех областях общественной жизни и идеологии.

### III

### Аморализм «моральных ситуаций»

Прагматический принцип выгодности и успеха, применённый к социальным проблемам, означает не только беспринципность, но и апологию силы. Он по существу своему является антинародным и антидемократическим.

Прежде всего это проявляется во взглядах прагматистов на мораль. Ещё основатель прагматизма Джемс провозгласил право буржуазного индивидуума руководствоваться в своём поведении любой идеей, которая покажется ему удобной и соответствующей его цели. Резко противопоставляя «умы высшего порядка» презираемой им массе «обыкновенных людей», Джемс вплотную подходил к ницшеанскому культу сильной личности.

Повторяя давно опровергнутые марксизмом и историей буржуазные теории о героях и послушно следующей за ними толпе, Джемс утверждал, что история общества определяется исключительно лишь индивидуальной инициативой великих людей. «...*Если* какой-нибудь гений покажет дорогу, общество, без сомнения, последует за ним...», «если нет — оно само никогда не найдёт [её]...» Социальная эволюция, по Джемсу, всецело зависит от «возбуждающего влияния гениев». Народы и нации якобы совершенно пассивны. «Они могут быть приговорены царями и министрами к миру или войне, генералами к победе или поражению, пророками к той или другой религии...»[1]

Подводя итог своему пониманию роли «великих людей», Джемс писал: «Выводом из произведённого нами анализа... является *энергичный призыв к деятельности*

[1] *У. Джемс*, Зависимость веры от воли..., Спб. 1904, стр. 279—280, 262, 260.

*отдельной личности.* Даже упрямое противодействие, оказываемое *реакционером-консерватором* тем изменениям, на полное предотвращение которых он не смеет надеяться, может быть оправдано...»[1].

Если сопоставить взгляд Джемса на решающую роль выдающихся личностей, по своему произволу пользующихся пассивной массой («пластичной реальностью»!), с его же учением об истине, как выгодном и полезном, то окажется, что любая ложь, обман и насилие, используемые «умами высшего порядка» для обуздания массы, законны и дозволены в той мере, в какой они «работают».

В статье «Великие люди и среда» Джемс раскрыл политический смысл философии прагматизма, воочию показав, о *чьей* выгоде и пользе идёт речь в действительности. Коль скоро всякая теория, идея, поступок расцениваются с точки зрения его результатов и последствий для осуществления цели, то все средства хороши, если они соответствуют целям «умов высшего порядка», под которыми в американском буржуазном обществе понимаются «капитаны промышленности» и «короли монополий». Нет и не может быть никаких запретов и ограничений теоретического, юридического, морального и иного характера. «Реакционерам-консерваторам» дозволено всё, что «работает», приносит им пользу.

Ницшеанский характер учения Джемса — Дьюи не вызывает сомнения даже у многих буржуазных писателей. Б. Рассел ставит Джемса и Дьюи в один ряд с Ницше и Бергсоном, как сторонников учения о том, что воля имеет верховное значение. Рассел прямо говорит о Дьюи, что «его философия есть философия силы»[2].

Американский профессор права Эллиот характеризует учение Джемса о морали как «по существу ницшеанское». Он показывает, что приложение прагматических принципов к учению о праве и государстве ведёт непосредственно к апологии фашистского государства. Фашизм, пишет Эллиот, есть «не что иное, как применение прагматизма к политике»[3]. Что это так, подтвердил не кто иной, как

[1] *У. Джемс,* Зависимость веры от воли..., стр. 281. (Курсив мой. — *Ю. М.*)

[2] *Bertrand Russell,* A History of Western Philosophy, New York 1945, p. 827.

[3] *W. Y. Elliot,* The Pragmatic Revolt in Politics, New York 1928, p. 56, 59, 316.

Муссолини, который признал большое влияние, оказанное на него Джемсом. Он говорил: «Прагматизм Уильяма Джемса был мне очень полезен в моей политической карьере. Джемс научил меня, что судить о действии надо скорее по результатам, чем по его доктринёрской основе. Я воспринял у Джемса ту веру в действие, ту пламенную волю к жизни и борьбе, которой фашизм обязан значительной долей своего успеха...» [1] Муссолини характеризовал прагматизм как один из «краеугольных камней фашизма».

В отличие от Джемса Дьюи облекает своё реакционное понимание морали в гораздо более многословную и туманную форму. Стараясь создать видимость критики обветшалых догм о данных свыше неизменных внеисторических законах морали, Дьюи фактически отрицает какие бы то ни было нравственные нормы и принципы вообще. Согласно Дьюи, каждая «моральная ситуация» является уникальной и представляет свою собственную проблему. Её решение определяется тем, что в данной ситуации может быть признано благом, а критерием моральности поступка признаются лишь условия этой ситуации и удачное решение проблемы в соответствии с поставленной целью.

Единственный общий моральный принцип, который признаёт Дьюи, — это стремление к «улучшению» и «росту», к совершенствованию опыта. «Рост есть единственная моральная цель»[2]. Между этим тезисом и отрицанием нравственных принципов нет противоречия. «Рост», «улучшение», «движение вперёд», «реконструкция моральных ситуаций» — это всё тот же только более туманно выраженный принцип выгодности и успеха, который составляет лейтмотив прагматизма. Всегда и везде стремиться к тому, что в данной ситуации приносит непосредственную выгоду, — вот к чему сводится моральная заповедь Дьюи. Этическое учение Дьюи, как и учение Джемса прямо перекликаются с «моралью» Ницше. Но философия, защищающая такую «мораль», перестаёт быть учением о морали. Она становится обоснованием буржуазного аморализма, выражением распада нравственного сознания империалистической буржуазии.

Согласно Дьюи, человек не связан никакими моральными принципами. Он всегда должен поступать, при-

[1] Цит. по книге R. B. Perry «The Thought and Character of William James», vol. II, Boston 1935, p. 575.

[2] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, p. 177.

способливаясь к обстоятельствам. В каждой моральной ситуации он имеет свободу выбора любого из планов действия в зависимости от их выгодности. Дьюи, правда, пытается прикрыть крайний релятивизм и субъективизм своих взглядов, ссылаясь на то, что этот выбор не совсем произволен, а определяется условиями проблемы. Но эта отговорка не меняет существа дела, так как в действительности, согласно учению Дьюи, самая-то проблема существует лишь для индивида и в неотделимой от него ситуации.

Политический смысл этики Дьюи состоит не только в том, что своим этическим релятивизмом он оправдывает любой аморальный поступок буржуа, если он «работает» и приводит к цели. Классовая суть его в направленности против пролетарской морали, основанной на классовой солидарности, сознании долга и понимании конечной цели пролетарской борьбы.

«Мы говорим: нравственность это то, — писал Ленин, — что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, созидающего новое общество коммунистов» [1]. Моральная стойкость, мужество, принципиальность, самоотверженность и другие высокие моральные качества вырабатываются у рабочих в процессе классовой борьбы за освобождение от капиталистической эксплуатации. Эту пролетарскую нравственность и пытается расшатать Дьюи. Он рекомендует забыть о пролетарском долге, о высоких идеалах, о конечной цели рабочего класса и погрязнуть в оппортунизме и обывательщине.

Человек, по Дьюи, не должен подчинять свои поступки какой-либо общей отдалённой цели. Каждая цель есть-де самоцель, и она так же хороша, как любая другая. Требования бизнеса и семьи, заработка и здоровья, т. е. лишь то, что касается данного индивидуума и его ближайших личных интересов, — вот круг моральных целей, за который не выходит мысль Дьюи и за который он не даёт возможности выйти среднему американцу, попавшему под его влияние. Человек, учит Дьюи, должен жить сегодняшним днём, от ситуации к ситуации. Ему следует стремиться лишь к непосредственной выгоде, а не задумываться об общих проблемах и об отдалённом будущем.

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 31, стр. 268.

Моральная проповедь Дьюи, вытекающая из его философских взглядов, но более доступная широким слоям, чем эти взгляды, принесла и приносит огромный вред американским трудящимся. Она прививает им индивидуализм и антиобщественные склонности, вселяет в них дух реформизма и соглашательства, значительно облегчая дело правых социалистов и верхушки тред-юнионов.

### Разрушение школы

Вред, принесённый прагматизмом и особенно инструментализмом Дьюи американскому народу, значительно увеличился вследствие практической деятельности Дьюи и его учеников. Дьюи не был кабинетным философом, он был практиком и в течение 60 лет внедрял свои реакционные идеи в систему американского образования. Более полувека Дьюи слыл самым выдающимся педагогом и реформатором школы, столпом «прогрессивного образования», крупнейшим авторитетом среди буржуазных педагогов.

Хорошо сознавая ту роль, которую играет школа в формировании характера и взглядов человека, Дьюи был озабочен тем, чтобы с шестилетнего возраста американский ребёнок воспитывался в духе прагматизма. Дьюи видел в школе ключ к решению важнейших социальных проблем современности. А эти последние, в сущности, сводились им к проблеме сохранения и укрепления капиталистической системы в США.

В области педагогики демагогия Дьюи достигает своей высшей точки. Нападая на действительные и мнимые недостатки старой школы, изображая её как школу муштры и зубрёжки, Дьюи противопоставляет ей такую систему образования, которая фактически делает невозможным нормальное обучение ребёнка.

Педагогика Дьюи порочна в своей основе, в её исходном пункте. Процесс воспитания общественного человека Дьюи подменяет «ростом» унаследованных биологических свойств. Воспитание, по Дьюи, есть всего лишь «процесс развития врождённых основных интеллектуальных и эмоциональных наклонностей»[1]. Дьюи отрицает формирова-

[1] *John Dewey*, Democracy and Education, p. 383.

От Дьюи идут вреднейшие извращения в области педагогики, которые получили одно время распространение под именем «педологии». От него же идёт и антинаучный «метод тестов», широко используемый реакционными буржуазными педагогами, статистиками и

ние качеств личности в процессе воспитания. Он использует при этом то обстоятельство, что прирождённые способности, особенности темперамента и некоторые другие черты имеют значение для формирования личности, направления её интересов, выбора профессии и т. д. Чтобы стать композитором, необходим музыкальный слух и такие данные, при отсутствии которых никакое воспитание не сделает из ребёнка музыканта. На таких элементарных истинах и спекулирует Дьюи. Он игнорирует тот факт, что нравственный, политический, короче — социальный облик человека определяется не его анатомо-физиологическими особенностями, а является общественным продуктом, результатом сложного воздействия общественной, классовой среды. Абсолютизация Дьюи роли «биологического фактора» в становлении личности и отрицание действительных условий её формирования сводят на нет функцию педагога в школе. Педагог из воспитателя и учителя низводится до роли исполнителя прихотей и капризов ребёнка, до роли поставщика средств для удовлетворения его спонтанно развивающихся мимо естественных потребностей.

Дьюи разрабатывает такую систему обучения, при которой ребёнок получал бы как можно меньше теоретических знаний. Он выдвигает в качестве лозунга «прогрессивной» школы «обучение посредством деланья»[1], что означает подмену задачи приобретения знаний задачей усвоения практических навыков и сноровок. В школе Дьюи трудовые навыки противопоставляются теоретическому знанию. Эта школа воспитывает отвращение к теории, вырабатывает чисто деляческий, прагматический подход к жизни. Недаром Дьюи пишет, что «преуспеть как человек вообще и как американский гражданин — вот идеал народной школы в Америке...»[2]

Научить человека добиваться личного успеха, не стесняясь в средствах, — вот идеал американской школы, по Дьюи. Те крохи положительных знаний, которые будут сообщены ребёнку в школе, должны получить также чисто субъективное преломление. Это значит, что учащиеся не просто изучают исторические события, но переживают их, например, путём игры. При таким обра-

социологами для обоснования расистских и евгенических идеек о мнимой неполноценности некоторых народов и социальных групп.

[1] *Д. Дьюи* и *Э. Дьюи*, Школы будущего, М. 1922, стр. 37, 44.

[2] Там же, стр. 84.

зом построенных занятиях, говорит Дьюи, история запоминается как *личное переживание,* а не как текст книги. Это последовательное проведение субъективного идеализма в области обучения: даже исторические факты и события представляются как личные переживания субъекта. Такая система обучения должна вырабатывать крайний индивидуализм, стремление рассматривать весь мир сквозь призму личного интереса и собственной выгоды.

Воспитанию «стопроцентного американца», как его понимает Дьюи, должны способствовать и политические установки обучения, предполагаемые Дьюи.

Школа должна прежде всего прививать ребёнку идею классового мира и сотрудничества, нарушать которые могут якобы только злоумышленники. Дьюи требует, чтобы система обучения и школьные программы были построены в духе отрицания национального суверенитета, пропаганды космополитизма и мировой миссии США. «Существование современных государств, — писал Дьюи, — имеющих собственные якобы противоположные интересы... составляет безусловное противоречие, требующее выработки более определённых представлений об «общественном» воспитании» [1]. Не случайно в современной американской школе преподаётся специальный предмет — «подготовка к мировому гражданству».

Наконец, школа должна воспитывать молодого американца в духе безусловного преклонения перед «американским образом жизни», как лучшим общественным порядком, который должен быть распространён на весь мир. Дьюи полагал, что таким образом организованная система школьного образования сможет сыграть важнейшую роль в решении «социальной проблемы», сможет подготовить беспринципных, ограниченных в интеллектуальном отношении, но энергичных защитников «американской демократии».

Результаты применения педагогической доктрины Дьюи к школьному образованию в США превзошли все ожидания. По данным, приводимым американскими педагогами Хоумером и Нортоном Доджами в США с 1900 г. процент учащихся средней школы, изучающих алгебру, снизился с 56 до 24, геометрию — с 27 до 11, физику —

---

[1] *Д. Дьюи*, Введение в философию воспитания, М. 1921, стр. 15.

с 19 до 4,3. Только 2% американских школьников изучают тригонометрию. В половине средних школ США нет курсов химии и физики [1]. «В нашей стране, — говорят эти американские педагоги, — полупрофессиональные предметы и обучение «жизненному приспособлению» вытеснили те предметы, которые делают человека образованным» [2].

Весьма интересно и поучительно привести оценку положения в американской школе, данную этими педагогами, которых меньше всего можно заподозрить в симпатии к коммунизму. Доджи приезжали в Советский Союз изучать постановку среднего и высшего образования, они вынуждены были признать резкое отставание американской школы. Этот факт они объясняют влиянием Дьюи и его последователей.

«Сейчас, — говорят Х. и Н. Доджи, — наших детей кормят с ложечки жвачкой, которой недостаточно для того, чтобы заставить поупражняться ум последнего простака. На такой пище умный человек тупеет, а тупой мозг вообще перестаёт работать» [3].

Последователи Дьюи восприняли его учение как указание на то, что они освобождаются от обязанностей передавать знания, и начали разрабатывать программу «приспособления к жизни», основой которой служили «проблемы действительной жизни». «Программы средней школы, — продолжают Х. и Н. Доджи, — предусматривают сейчас преподавание таких предметов, как домоводство, потребительская экономика, сведения о профессиях, физическое и моральное здоровье, подготовка к мировому гражданству, обучение государственной мудрости и, наконец, — боимся, что в последнюю очередь, — подготовка по основным предметам». Эти курсы «подготовки к жизни», говорят американские педагоги, представляют собой едва ли что-нибудь большее, чем бесполезную болтовню. «Дьюи опровергнут, а наша молодёжь обманута» [4].

Такова безотрадная картина современной американской школы. Хоумер и Нортон Доджи — далеко не единственные американские педагоги, поднявшие голос проте-

[1] См. «U. S. News and World Report», Oct. 7, 1955, p. 116.
[2] «U. S. News and World Report», Sept. 16, 1955, p. 96.
[3] «U. S. News and World Report», Oct. 7, 1955, p. 117.
[4] Ibid., p. 118.

ста против засилия «дьюизма». В последнее время понимание того, что Дьюи и его ученики завели школу в безысходный тупик, начинает всё более распространяться в среде честных американскнх педагогов. Всё резче становится критика Дьюи в печати, всё чаще раздаются требования пересмотра и реорганизации системы образования в США. Прагматистская педагогика Дьюи всё более обнаруживает своё полное банкротство.

### Против науки об обществе

Попытки Дьюи подорвать научное знание мира в первую очередь направлены против наукн об обществе, лежащей в основе научного социализма Маркса. Марксизм является главным врагом Дьюи, в него целит он в своих выпадах против теории вообще. Но Дьюи пытается и «специально» опровергнуть марксистскую теорию общества. Этим попыткам посвящена, в частности, его работа «Свобода и культура».

Основой взглядов Дьюи на общественную жизнь и отправным пунктом его нападок на марксизм является отрицание объективных законов истории и возможности создания теорни общественного развития. Дьюи с порога отвергает монизм материалистического понимания истории и утверждает, что марксизм якобы отрицает значение идей в жизни общества, что он «по возможности сводит «человеческий фактор» к нулю» н не признаёт «ценностей», нмеющих значение в жизни людей.

Эти нападки на марксизм свидетельствуют либо о невежестве, либо о сознательном извращении. Маркснзм никогда не отрицал значения идей и всех тех факторов, о которых сожалеет Дьюи. Марксизм хорошо видит всю сложность и многогранность общественной жизнн, в которой взанмодействуют и влияют друг на друга разлнчные силы, в том числе и идеальные. Но великий революционный переворот в общественной мысли, впервые поставивший изучение общества на научную почву, состоял в том, что Маркс открыл в общественной жизнн такие отношения, которые составляют основу всего общественного развития.

«Он сделал это, — писал Ленин, — посредством выделения из разных областей общественной жизни области экономической, посредством выделения из всех обществен-

ных отношений — *отношений производственных*, как основных, первоначальных, определяющих все остальные отношения»[1]. Утверждая, что общественное бытие определяет общественное сознание, марксизм вовсе не отрицает значения общественных идей, точно также утверждая, что сознание есть свойство высоко организованной материи, он не отрицает роли сознательной деятельности в жизни человека. Марксизм указывает на источник общественных идей — политических, художественных, правовых и прочих и объясняет их огромную силу воздействия на людей. Основоположники марксизма-ленинизма постоянно и настойчиво выступали против так называемого «экономического материализма», против недооценки роли идей и теорий, подчёркивали величайшее значение сознательности и идеологической зрелости народных масс.

Обрушиваясь на выдуманную им «ограниченность» марксизма, Дьюи метит в основу научного понимания истории, в понятие закономерности общественного развития. Он не признаёт закономерного характера общественного развития и необходимого «результата социальных изменений». Но в отличие, например, от неокантианцев, которые пытались дать развёрнутое логическое обоснование отрицания законов истории, Дьюи по существу ничего не может сказать в опровержение исторического материализма. Теоретическая беспомощность прагматизма заставляет его повторять любые голословные утверждения, к которым обычно и сводится буржуазная критика марксизма.

Дьюи заявляет, что «закон» развития и гибели капитализма не был «выведен из изучения исторических событий и даже не предполагалось, что он получен таким образом. Он был извлечён из гегелевской диалектической метафизики»[2]. Если бы Дьюи внимательно прочитал сочинения Маркса, он бы увидел, что выводы марксизма представляют собой обобщение целого «Монблана фактов», что каждое положение Маркса доказано тщательным изучением действительной истории, что за этими положениями лежит огромный труд исторического и экономического исследования.

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 1, стр. 120.
[2] *John Dewey*, Freedom and Culture, New York 1939, p. 79.

Неубедительный характер критики Дьюи марксизма очевиден даже сторонникам Дьюи. Так, Джим Корк в упоминавшейся выше статье пишет: «То, как Дьюи понимает Маркса, представляет один из редких случаев, когда его покинули научная осмотрительность и подлинная объективность... В своей книге *«Свобода и культура»* Дьюи уделил Марксу и марксизму больше внимания, чем в какой-либо другой своей работе. Но в ней он не обнаруживает непосредственного знакомства с произведениями Маркса... и предаётся такого рода критике, которую многие достойные уважения знатоки Маркса уже признали некомпетентной» [1].

Монизму материалистического понимания истории Дьюи противопоставляет «релятивистскую и плюралистическую позицию, рассматривающую множество взаимодействующих факторов». Общество представляется ему как результат взаимодействия многих факторов, «главные из которых — политика и право, промышленность и торговля, наука и техника, искусство выражения мыслей и общения между людьми, мораль и ценности, которыми дорожат люди, и то, как они их оценивают, и наконец, хотя и не прямо, система общих идей, которая необходима людям, чтобы оправдать или критиковать условия, в которых они живут, то есть их социальная философия» [2]. Плюралистический эмпиризм Дьюи берёт подряд всё, что попадётся под руку, довольствуясь перечислением и сопоставлением торговли и языка, философских идей и техники и т. д. и т. п.

Величайшим завоеванием общественной науки было выделение того определяющего фактора, изучение и знание которого позволяет дать научное объяснение всего развития общества. Перечисляя без разбора целый ряд различных по важности факторов, Дьюи стремится доказать невозможность рационального понимания общественной жизни [3]. Тем самым Дьюи пытается подорвать науку об обществе, лишив рабочий класс его

---

[1] «John Dewey: Philosopher of Science and Freedom», New York 1950, p. 335.

[2] *John Dewey*, Freedom and Culture, p. 23.

[3] В качестве практического вывода отсюда следует, что человек не может разрешить социальные проблемы, о чём прямо говорит ученик Дьюи — Фрэик. (См. «John Dewey: Philosopher of Science and Freedom», p. 95.)

могучего духовного оружия — революционной теории. Он стремится подменить эмпирическими приёмами научный анализ законов общественного развития и обречь рабочий класс на блуждание в потёмках в поисках узко практических выгод данного момента.

Чем же определяется развитие, или, поскольку Дьюи не употребляет этого опасного термина, *изменение* общества? Социология Дьюи принципиально не в состоянии дать определённый ответ на этот вопрос. Поверхностный эмпиризм прагматизма позволяет лишь описывать различные факторы «социального изменения», не делая попытки установить между ними внутреннюю связь.

Отрицание науки об обществе не есть самоцель для Дьюи, оно служит для отрицания тех выводов, к которым приходит наука, и непосредственно связано с одной из важнейших догм прагматизма, а вместе с тем и всей современной буржуазной философии и социологии — с догмой о невозможности научного предвидения. Этот тезис, однако, имеет уже не только теоретическое, но и непосредственно политическое значение.

Марксистская теория общества тем страшна и ненавистна буржуазии и её идеологам, что она доказывает неизбежность гибели капитализма и является руководством к революционному действию народных масс.

Не будучи в состоянии опровергнуть марксистскую теорию научного социализма, Дьюи просто отрицает возможность такой теории, которая даёт предвидение будущего. На каком основании, возмущается Дьюи, можно утверждать, что революция и социализм неизбежны? Как можем мы знать, что произойдёт в будущем? «Обращение к неизбежности всегда есть плод догмы; разум не претендует на то, чтобы знать иначе, как в результате экспериментирования, что является противоположностью предвзятой догме»[1]. «Даже самые дальновидные люди, — писал Дьюи в другой работе, — не могли бы и пятьдесят лет назад предсказать ход событий. То, что ожидали люди самых широких взглядов, замечательно главным образом тем, что в действительности события пошли в противоположном направлении»[2]. Дьюи прибегает к фальсифика-

---

[1] *John Dewey*, Liberalism and Social Action, New York 1935, p. 78.
[2] *John Dewey*, Problems of Men, p. 23.

ции. Предвидение марксизма, указавшего на неизбежность экспроприации экспроприаторов, полностью подтвердилось и оправдалось ходом исторических событий, доказав тем самым объективную истинность теории Маркса. Дьюи не может не знать этого, но классовое положение буржуазного философа заставляет его искажать истину и отрицать факты.

Дьюи не только пытается опровергнуть теорию марксизма. Изображая себя «социалистом» и защитником интересов трудящихся, Дьюи выступает с «критикой» капиталистического общества. Он заявляет, что обострение классовых противоречий, сила социальных конфликтов, общественное неустройство и ослабление демократии в значительной мере обязаны эгоизму немногих, сосредоточивших в своих руках экономическую силу. Они-де преследуют свои корыстные цели и забывают об общем благе, противопоставляют свои интересы интересам общества, извращают демократию и т. д.

Дьюи не только соглашается с тем, что современное общество нуждается в улучшении, он требует «радикального изменения экономических институтов и основанных на них политических учреждений» [1]. Наконец, он заявляет, что эта цель может быть достигнута «только тогда, когда контроль над средствами производства и распределения будет изъят из рук индивидуумов, которые используют ради узких индивидуальных интересов силы, созданные обществом» [2].

Всё это звучит весьма радикально и свидетельствует, что Дьюи прилагает все усилия, чтобы убедить трудящихся, что его критика капитализма не уступает марксистской критике. Дьюи действительно удалось оказать определённое влияние на верхушку американского рабочего класса. «Антикапиталистическая» демагогия Дьюи представляет собой огромную опасность для американского пролетариата, и в разоблачении её действительного реакционного смысла прогрессивные мыслители США видят одну из своих главных задач.

Какой же выход предлагает Дьюи? Каковы конкретные пути осуществления декларированных им социальных изменений? Дьюи решительно возражает против того,

[1] *John Dewey,* Problems of Men, p. 125.
[2] Ibidem.

чтобы его критику рассматривали «как довод в пользу социального контроля посредством коллективной, планируемой экономики...» [1]. «Коллективная, планируемая экономика» — это, конечно, социалистическая экономика. Против неё-то и выступает «социалист» Дьюи. Он уверяет, что есть другое средство, совершенно новый путь. Выход — это не «коллективная экономика», а «коллективная разумность», направленная на отыскание того, как жизнь можно изменить при данных условиях, т. е. при условии сохранения капитализма. Дьюи призывает к таким «социальным улучшениям», которые не выходили бы за пределы «данных условий». Он допускает лишь мелкое приспособленчество и незначительные реформы. Единственный «прогресс», который согласен признать Дьюи, состоит в том, чтобы сегодня улучшать сегодняшнюю ситуацию, а завтра — завтрашнюю.

Говард Селзам так передаёт смысл учения Дьюи: «Никаких перспектив — лишь непосредственные реформы! Никакой программы, построенной на разумных основах, — лишь выгода сегодняшнего дня! Никакой общественной науки — лишь слепая практика, не выходящая за пределы существующего порядка» [2].

Если мы спросим, в каком же направлении должно будет происходить «улучшение общества», о котором говорит Дьюи, каков тот результат, к которому оно должно будет привести, то окажется, что и на этот вопрос никакого вразумительного ответа Дьюи дать не в силах, ибо мы даже не можем знать, к чему приведут улучшения общества. «На этот вопрос нельзя ответить посредством рассуждений. Экспериментальный метод означает эксперимент, и ответить на вопрос можно только путём опыта...» [3]. Но если так, то ответ на вопрос уже дан! Исторический опыт, тот самый опыт, на который неосторожно сослался Дьюи, уже ответил на вопрос, к чему может привести «социальное изменение», если оно идёт различными путями. Великая Октябрьская социалистическая революция, которую так любят в буржуазной печати называть «великим социальным экспериментом», открыла советскому народу путь к обеспеченной, свободной, счастливой жизни,

---

[1] *John Dewey*, Problems of Men, p. 105.
[2] «The Worker», Oct. 5, 1955.
[3] *John Dewey*, Liberalism and Social Action, New York 1935, p. 92,

путь к могуществу и благополучию. Всем известны величайшие достижения советского народа в экономической, политической, научной и культурной областях. Успехи, одержанные советским народом под руководством Коммунистической партии, сделали его примером для трудящихся всего мира, для народов, борющихся за мир и свободу. Опыт наглядно показал, и мы *знаем,* чего может достигнуть народ, освободившийся от эксплуатации и установивший свою власть.

Но тот же исторический опыт доказал, что «социальные улучшения», происходящие при сохранении капиталистических порядков, являются иллюзорными даже в такой наиболее богатой капиталистической стране, как США. «Социальные изменения» в этих условиях означают увеличение роскоши и богатства, власти и всесилия монополистов, гонку вооружений, наступление на демократические права и свободы, усиление эксплуатации, рост безработицы, углубление пропасти между трудом и капиталом, растущую необеспеченность положения трудящихся, вырождение буржуазной культуры.

Напрасно взывает Дьюи к опыту: исторические факты и действительный опыт народов полностью разоблачают его. Говоря о «социальных улучшениях», Дьюи не выдвигает никакой конкретной, даже реформистской программы. Он ограничивается лишь пустыми, бессодержательными фразами о расширении сферы и круга тех, кто участвует «в благе», об «обеспечении условий для полного роста личности», не утруждая себя объяснением того, что это означает и, главное, как этого можно достигнуть.

И всё же в условиях значительного влияния реформистских лидеров на американских трудящихся, в условиях развращения и подкупа рабочей аристократии и не прекращающейся ни на минуту пропаганды и восхваления «американского образа жизни» проповедь Дьюи могла оказывать воздействие на сознание среднего американца, могла казаться выражением его стремлений и надежд на улучшение жизни.

Разоблачение социального реформизма Дьюи — такая же важная задача, как и разоблачение его псевдодемократизма.

В буржуазном мире даже за пределами США Дьюи прослыл философом демократии. Известные основания для этого имелись, так как на протяжении всей своей жизни Дьюи выступал с восхвалением американской буржуазной демократии. При этом он не ограничивался реверансами в сторону демократии в одних лишь социологических и политических работах. Во всех своих книгах и статьях, даже посвящённых наиболее абстрактным темам, он всегда пытался представить прагматизм как философию демократии, а свою систему воспитания выдавал за школу демократии.

Извращая самую проблему демократии, Дьюи утверждает, что свобода человека реализуется не в сфере экономики или политики, а прежде всего в духовной, культурной области как «свобода мысли, желания и намерения». Этой внутренней якобы подлинной свободе Дьюи резко противопоставляет «внешнюю сторону свободы», включающую *политическую* свободу, которую Дьюи рассматривает то как средство, то как следствие свободы в области культуры и во всяком случае как нечто подчинённое этой последней. Не может быть большей ошибки, чем считать внешнюю свободу самоцелью, заявляет Дьюи.

На языке Дьюи это означает, что «внешняя» свобода вообще не должна рассматриваться как цель, что о политической и экономической свободе не следует заботиться. Дьюи воспроизводит обычную уловку защитников «западной демократии», которые игнорируют реальные условия освобождения трудящихся, а свободу сводят лишь к формальному праву индивидуума высказывать всевозможные взгляды и мнения. Этот приём направлен на то, чтобы скрыть, кто пользуется экономической и политической свободой в странах капитала, и представить наёмное рабство трудящихся и наступление на демократические права народа как осуществление свободы.

Дьюи пытается создать впечатление, будто демократия — это есть прагматизм в действии. Он изображает инструментализм как учение о непрерывно совершенствующемся и идущем вперёд опыте, как метод свободного экспериментирования и поиска нужных человеку истин. Демократия же, по Дьюи, — это и есть свободное, не стеснённое никакими догмами применение способностей чело-

века для «исследования» того, что может служить улучшению и росту опыта. «...Демократия, — пишет Дьюи, — есть убеждение в способности человеческого опыта порождать цель и методы, посредством которых дальнейший опыт растёт и обогащается...» [1]

Но мы знаем уже, что метод Дьюи состоит в отрицании объективной истины и замене научного познания изысканием мимолётных выгод. Отсюда и прагматистское понимание свободы, которое Дьюи пытается навязать простым американцам, означает отречение от цельного мировоззрения, отказ от принципов и убеждений и релятивистское блуждание в тумане неверия и скепсиса. С точки зрения Дьюи, получается, что, чем менее устойчивы взгляды человека, чем более человек колеблется, тем более он свободен. Вряд ли нужно говорить, кому полезен и чьи интересы защищает такой взгляд в тот период, когда всё большее и большее количество мыслящих людей во всём мире, в том числе и в США, осознают правоту и истинность великого учения марксизма-ленинизма. Дьюи, говорит Селзам, «развратил умы нескольких поколений учёных своими утверждениями о том, что считать что-либо истинным или хорошим — значит быть «фанатиком», «рабом догмы»» [2].

Дьюи готов признать свободу, понимаемую как свободу теоретического шатания, и демократию как возможность беспринципного преследования личных целей. Но его ненависть вызывает не только пролетарская демократия страны социализма, но и традиционная буржуазная демократия.

Лицемерно прикрываясь фразами о защите демократии, Дьюи уже в 30-х годах начал вести подкоп под устои буржуазного демократизма. Особенно резкими стали его выпады против демократии после второй мировой войны. Дьюи призывает к «переосмысливанию всей проблемы демократии и её значения». Он ставит знак равенства между демократическими правами и свободами граждан и принципами частного предпринимательства, индивидуализма и «laisser faire». Он демагогически заявляет, что эти принципы лишь освящали эгоизм немногих, действовавших в своих корыстных интересах в ущерб всему обществу.

[1] *John Dewey*, Creative Democracy — the Task before us. «The Philosopher of the common man», New York 1940, p. 227.

[2] «The Worker», Oct. 5, 1952.

Верно, что либерализм и буржуазный индивидуализм были идеологическим отражением свободной конкуренции и «частной инициативы». Но, *отождествляя* буржуазно-демократические права с частным предпринимательством и финансовым капиталом, критикуя тех, для кого либеральная фразеология служила прикрытием системы экономического и политического принуждения по отношению к большинству, Дьюи в действительности метит в те ещё сохранившиеся демократические права и свободы трудящихся, которые были завоёваны народными массами в период буржуазных революций и освободительных движений.

В противоположность старой либеральной традиции Дьюи оправдывает вмешательство буржуазного государства во все сферы жизни граждан, он призывает к установлению твёрдой власти и приписывает народным массам пассивность, склонность к подчинению. В полном соответствии с духом философии прагматизма Дьюи приходит к признанию насилия лучшим средством решения социальных проблем. «...Мы сами приходим к убеждению, что сила, физическая грубая сила есть в конечном счёте лучшее, решающее средство» [1].

Будучи злобным врагом советского народа, Дьюи фактически выступал с защитой тех агрессивных империалистических кругов, которые призывают к развязыванию новой мировой войны. Стараясь доказать, что война якобы неизбежна, он пытался помешать широким слоям американского народа вести борьбу за мир, против поджигателей войны. Он подыскивал различные способы морального оправдания войны.

Выражаясь обиняками и намёками, называя коммунизм новой религиозной верой, Дьюи проповедовал агрессивный поход против коммунизма как единственный выход из трудностей, в которых запутался империализм. Поставив свою философию на службу отживающему обществу, Дьюи сомкнулся с самыми чёрными силами реакции.

### Прагматизм — философия империализма

Прагматизм является философией империалистической реакции. Он дал империалистической буржуазии удобный метод оправдания её действий, оружие для борьбы против

[1] *John Dewey,* Problems of Men, p. 44.

научного материалистического мировоззрения и средство для идеологического одурманивания широких слоёв американского народа. Прагматизму удалось оказать сильное воздействие на научную и общественную мысль США, и не случайно, что прогрессивные американские деятели видят в разоблачении реакционной сущности прагматизма и в преодолении его влияния на рабочих и трудовую интеллигенцию одну из важнейших задач идеологической борьбы.

Эта задача является ответственной и сложной. Под влиянием прагматизма находится немало людей, выступающих против подготовки новой войны, против наступления реакции на демократические права. Необходимо учитывать и то, что прагматизм всё чаще подвергается критике как с позиций более откровенных форм идеализма, вроде экзистенциализма или протестантской теологии Нибура, так и со стороны представителей самой крайней политической реакции, со стороны фашистских кругов. Наконец, как свидетельствуют многочисленные факты, в последнее время происходит неуклонное падение влияния прагматизма как философского течения.

В этих условиях особенно важно дать верную политическую оценку прагматизму и определить направление и пути борьбы против этой всё ещё господствующей в США идеалистической философии.

Поэтому вполне понятно то внимание, с каким прогрессивные мыслители за рубежом встретили вышедшую в 1954 г. книгу американского марксиста Гарри Уэллса «Прагматизм — философия империализма». Книга Уэллса — это серьёзный научный труд, рассматривающий прагматизм в его истории. В ней даётся тщательный анализ философских положений прагматизма в связи с вытекающими из них политическими выводами. Поскольку прагматисты, особенно Дьюи, выражаются крайне неопределённо и уклончиво, Уэллс поставил своей задачей показать, что́ фактически скрывается за их туманными фразами, что́ означает учение прагматистов, какой действительный философский и политический смысл оно имеет. И хотя кое-где не обошлось без некоторых промахов и натяжек, в целом Уэллс удачно справился со своей задачей и сделал важный вклад в дело борьбы против буржуазной идеалистической философии.

Книга Уэллса вызвала дискуссию на страницах прогрессивного журнала «Science and Society», в которой приняли участие американский марксист Ирвинг Горовиц и английский философ-марксист Морис Корнфорт.

Основным пунктом разногласия явился вопрос о том, можно ли в настоящее время считать прагматизм империалистической философией. Как справедливо отметил М. Корнфорт, Горовиц в своих двух статьях не даёт прямого ответа на этот вопрос, хотя их содержание показывает, что он не согласен с такой оценкой. Горовиц справедливо отмечает несколько абстрактный характер анализа, данного Уэллсом, тот недостаток его книги, который сказался в рассмотрении прагматизма вне связи с реальными условиями идеологической борьбы в США после второй мировой войны. Но призывая к конкретному анализу философии прагматизма, его внутренней противоречивости и связи с другими течениями философской и общественной мысли, не следует забывать о необходимости дать чёткую политическую характеристику прагматизма, без чего анализ не может считаться марксистским. Горовиц говорит, что «необычайное падение исключительного влияния прагматизма, усиление критики, направленной против него со стороны могущественных сил новой консервативной социальной философии, основанной на объективном идеализме, идёт параллельно с политическим закатом социальной демократии в Америке и заменой её более насильственными формами социально-политического принуждения» [1].

Создаётся впечатление, что Горовиц переоценивает значение демократических элементов прагматизма, проводя прямую параллель между упадком демократии и падением влияния прагматизма. Кстати, в буржуазной литературе этот взгляд является довольно распространённым. Его высказывает, например, Артур Мёрфи. Он отмечает значительное усиление влияния религиозной философии в США, в частности философии Р. Нибура. «Это учение, — пишет Мёрфи, — отвечает духовному потенциалу нашего времени, и не удивительно, что в 40-х годах серьёзные молодые люди обратили свои взоры к Нибуру или назад от него к Киркегору. Они искали у этих мыслителей, подобно тому как их прогрессисты-отцы некогда

---

[1] «Science and Society» № 3, 1955, p. 260.

искали у Дьюи, более глубокого понимания «человеческих проблем»» [1].

Мёрфи связывает наметившийся упадок прагматизма с кризисом либерализма, который дал о себе знать ещё начиная с 20-х годов. Либеральная идеология, пишет Мёрфи, «всё ещё владеет нашими чувствами, но уже скорее как пережиток счастливого прошлого, чем как выражение тех настоящих сил, которые могут формировать будущее, отвечающее нашим надеждам» [2].

Поскольку Дьюи в глазах большинства буржуазных идеологов является примером либерала, то понятен вывод Мёрфи о том, что общий упадок либерализма в стране неизбежно должен был затронуть и «философа демократии».

В известном смысле Мёрфи прав, хотя дело обстоит значительно сложнее. Основой и стержнем философии Дьюи является прагматическая выгодность и метод достижения результатов, невзирая на средства. Прагматизм по самому существу своему является философией антидемократической, антинародной. Но выступал он всегда в целом облаке псевдонаучной, либеральной и демократической фразеологии. Пока американская буржуазия могла достигать своих целей в рамках традиционного либерализма и буржуазной демократии, Дьюи был их верным адептом. Когда же реакционные силы повели наступление на демократические права народа и всё более стали прибегать к фашистским методам, тогда и Дьюи начал всё более и более откровенно выступать против демократии. Но что останется, если с социального учения прагматизма спадёт наряд псевдодемократических фраз? Останется его обнажённая суть — оправдание голой силы, метод беспринципного достижения целей, борьба за власть. «Демократия» столь тесно связана с доктриной Дьюи, что отказ от неё неизбежно ведёт к краху всего его учения. Дьюи превратится в Бернхейма. Но сколь бы хорошо ни передавал Бернхейм настроения и чаяния «сверхчеловеков» Уолл-стрита, его философия никогда не сможет стать массовой философией, она не годится для широкого распространения.

---

[1] «American Scholarship in the Twentieth Century», Harvard University Press, 1953, ed. by Murle Curti, p. 204.

[2] Ibid., p. 185.

С другой стороны, Дьюи слишком много и слишком долго твердил о демократии и либерализме. Это были фальшивые фразы, но они западали в душу простых людей. Демагогия Дьюи могла до известного момента приниматься за чистую монету. И не удивительно, что более откровенные враги демократии считают теперь его старомодным. Агрессивные круги империалистической буржуазии США держат курс на «руководство» миром. Осуществление этих планов, основанных на политике «с позиции силы», требует длительной идеологической обработки сознания американского народа.

Американская буржуазия нуждается в мифе, который мог бы мобилизовать массы, убедив их в исторической миссии США. Она нуждается в приманке моральных идеалов, за которой бы пошли простые американцы. Философия Дьюи оправдывает и мифы и фальшивые «идеалы». Но сама она таких идеалов выдвинуть не может.

Газета «Нью-Йорк таймс» в статье к 90-летию Дьюи писала: «Мы подошли к такому поворотному пункту истории, когда нам нужно подготовиться к великим переменам, настоящим и будущим. Нам нужна *вера* и *техника,* чтобы их осуществить. У нас нет лучшего советчика в этот момент, чем Джон Дьюи» [1].

Бесспорно, что *технику,* о которой говорит газета, Дьюи дал американским империалистам. *Веры* он дать не может. Прагматическая выгодность данного момента — начало и конец философии Дьюи — не может вдохновить простых американцев на войну ради того, чтобы кучка монополистов загребала ещё большие прибыли. Для этого нужны иные идеи.

Вот почему в США таким большим влиянием пользуется Нибур, для которого провиденциальный характер исторической миссии США есть стержень всей политической программы. Не случайно английский журнал «Спектейтор» писал: «В период между двумя мировыми войнами, когда Америка пыталась отвернуться от своей судьбы, её любимым философом был Джон Дьюи, прагматист. Сегодня, когда Америка храбро делает усилия, чтобы принять бремя власти и быть достойной её, любимым философом Америки является Рейнгольд Нибур, теолог. Она не могла бы выбрать себе лучшего руководителя...» [2]

[1] «The New York Times», Oct. 20, 1949, p. 28. (Курсив мой. — *Ю. М.*)
[2] «The Spectator», Dec. 12, 1952.

Означает ли это, что возникло серьёзное противоречие между прагматизмом и другими модными открыто идеалистическими религиозными учениями? Означает ли это, что империалистическая буржуазия США готова расстаться с прагматизмом, подобно тому как она расстаётся с демократией? Нет, не означает. Прагматизм и религиозная философия Нибура стоят на одной линии, переходят друг в друга. Именно деятельность прагматистов, в течение полувека расшатывавших здание науки, умалявших разум, твердивших о фиктивном характере научных понятий и невозможности действительного познания мира и подводивших к тому или иному признанию религии, подготовила почву и содействовала распространению теологии в её протестантской или католической форме. И если Нибур захватил у Дьюи долю влияния, то вместе с нею он перенял и прагматистский взгляд на познание и прагматистский подход к социальным и политическим проблемам.

Обращение империалистической буржуазии США к другим формам реакционной идеологии означает не разрыв с прагматизмом, а дополнение его теми идеями, которые в настоящее время могут лучше «работать».

Вследствие расплывчатости и неопределённости всех основных понятий и положений прагматизма признание его может скрывать самые различные взгляды. Нужно видеть разницу между прагматизмом и прагматистами, между реакционнейшей теоретической и политической сущностью этой философии и многими честными людьми, попавшими под её влияние. Прагматистом считает себя либерал Коммэджер, выступивший в 1954 г. с энергичной, хотя и непоследовательной защитой демократических свобод в книге «Свобода, лояльность, разногласие». Прагматистом является и Сидней Хук, взгляды которого трудно оценить иначе как профашистские.

И если некоторые общественные деятели и учёные США ещё связывают свои либеральные и демократические взгляды с идеями прагматизма, то это означает лишь, что им нужно терпеливо и настойчиво разъяснять их заблуждение, нужно показывать, как это и делают многие прогрессивные мыслители США, несовместимость стремления к миру и демократии с циничной, беспринципной империалистической философией прагматизма.

# ФИЛОСОФСКАЯ СУЩНОСТЬ НЕОПОЗИТИВИЗМА

*И. С. Нарский*

В ряду субъективно-идеалистических течений философии эпохи империализма одно из видных мест занимает неопозитивизм. Философы этого направления стремятся окружить себя ореолом научности. Они используют наиболее тонкие приёмы борьбы против материалистической философии. Некоторые из них, правда, искренне полагают, что являются её друзьями. Другие же стремятся удушить философию материализма в мнимо приятельских объятиях, используя миф о своей «дружественности» по отношению к материализму. Неопозитивизм, как и другие идеалистические философские теории, способствует обоснованию идеологии и политики империализма. Но подлинная роль неопозитивистов в идеологической борьбе маскируется их либеральными ламентациями, а у некоторых из них — якобы объективной критикой недостатков в жизни капиталистического общества. Они сетуют, например, по поводу развязности буржуазной пропаганды. Есть среди них люди, которые искренне уверены, что служат прогрессу, не понимая того, что объективно они помогают реакции.

Субъективистскому лжегуманизму и пессимизму экзистенциалистов неопозитивисты противопоставляют будто бы присущую их воззрениям «научность» и «бесстрастность», а догматизму томистов — «трезвый» скептицизм. В действительности, однако, апелляции неопозитивистов к науке и строгой объективности служат либо ширмой, прикрывающей неприязнь к науке и к демократическим движениям современности, либо преградой, мешающей им понять глубину своих заблуждений.

**Источники и главные этапы развития неопозитивизма**

Позитивизм — широко распространённое течение в буржуазной философии, выступающее под знаком так называемого «положительного» (позитивного) знания. Возникло это течение ещё в 30-х годах XIX века во Франции. Основателем его был Огюст Конт. Исторические корни позитивизма уходят к агностицизму Д. Юма и И. Канта и субъективному идеализму Д. Беркли. Позитивизм возник как реакция буржуазии на материализм и атеизм XVIII века. Он складывался в процессе извращения идей материализма XVIII века и метафизического истолкования методологии, выдвинутой французским утопическим социализмом начала XIX века. В середине XIX века в обстановке роста рабочего движения позитивизм стал одной из форм идеологической реакции буржуазии на развитие и распространение марксистского мировоззрения.

Основными чертами позитивизма являлись агностицизм, переросший у английского позитивиста Дж. Ст. Милля и некоторых других в субъективный идеализм, и стремление уйти от решения основного вопроса философии. В одних случаях это выражалось в отказе от решения основного философского вопроса (О. Конт и Г. Спенсер), в других — в поисках некоего нематериального и недуховного — «нейтрального» начала (Э. Мах).

Позитивизм стремился прикрыть свою вражду к материализму и диалектике мнимой «борьбой» против идеализма и «метафизики» (понимая под последней догматическую философию и системосозидание) и апелляциями к достижениям естествознания. Принимая естественнонаучное объяснение ряда явлений, позитивисты всячески стремились избежать вытекающих отсюда материалистических выводов. Позитивизм всегда был враждебен естественнонаучному материализму и играл роль скрытого союзника религии.

В истории позитивизма выделяются три этапа. Первый этап — позитивизм XIX века. Его представители — Конт, Дж. Ст. Милль и Спенсер — требовали отказа от проникновения в сущность явлений и ограничения познания лишь установлением последовательности, чередования явлений. Они отрицали возможность познания внутренних, существенных связей и отношений, отрицали объективный

характер закономерностей. В социологии эти позитивисты отрицали классовую борьбу и выступали против идей социализма, противопоставляя историческому материализму «психологическую» и «органическую» концепции общественной жизни. К. Маркс и Ф. Энгельс решительно осудили «дрянной позитивизм», указав на его политическую реакционность и теоретическую несостоятельность.

Второй этап в эволюции позитивизма — эмпириокритицизм, или махизм (Авенариус, Мах, Богданов, Юшкевич и др.). Махисты толковали опыт субъективно-идеалистически, как совокупность ощущений и переживаний субъекта, рассматриваемых вне связи их с внешним источником. В социологии они отождествляли общественное бытие с общественным сознанием и пропагандировали механистическую концепцию равновесия и гармонии классов, намеченную ещё Спенсером. В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм» подверг эту форму позитивизма, как и позитивизм в целом, уничтожающей критике. Ленин отнёс позитивизм к презренной партии середины в философии, указав, что за претензией подняться «выше» противоположности материализма и идеализма скрывается стремление расчистить дорогу идеализму и фидеизму. На примере махизма В. И. Ленин доказал несостоятельность претензий позитивизма на «строгую научность», раскрыл его враждебность науке. Ленин доказал, что позитивизм выражает распад буржуазной философии.

В ходе дальнейшей истории, с обострением классовой борьбы в капиталистическом обществе, реакционные черты позитивизма выступили с особенной резкостью. Если для старого позитивизма был характерен по преимуществу идеалистический эмпиризм, то позитивизм XX века дополнил его схоластическими спекуляциями семантического характера. Новый позитивизм отличается значительно более резким механицизмом. Агностицизм старого позитивизма в ещё большей степени перешёл в субъективный идеализм и солипсизм. Откровенный характер приняла борьба позитивистов-социологов против освободительного движения пролетариата, против идей социализма. Они выступают в роли апологетов империализма, оправдывают его политику.

Третий этап в эволюции позитивизма представлен прежде всего неопозитивизмом, или «третьим позитивизмом», сложившимся в 20-х годах XX века. Основателями неопозитивизма были Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Отто Нейрат и другие участники так называемого «Венского кружка» философов, выступившие продолжателями традиций Э. Маха в Венском университете. В 1922 г. в Венском университете кафедру философии индуктивных наук, которая была до 1901 г. в ведении Маха, а позднее — Л. Больцмана, занял Мориц Шлик. Он организовал философский семинар, который к 1925 г. перерос в «Венский кружок». Душой последнего был Людвиг Виттгенштейн, хотя сам лично в заседаниях кружка он не участвовал. Активными участниками кружка были В. Крафт, Ф. Кауфман, К. Редеймейстер, Г. Фейгль, Ф. Вейсман. В работе его также принимали участие Ф. Франк, Гемпель и Поппер. Значительную роль в формировании неопозитивизма сыграл Бертран Рассел.

Кроме Австрии неопозитивизм стал развиваться в Германии, где в 1928 г. было организовано «Общество научной философии» (Ган, Рейхенбах, Дубислав), затем в Англии (Мур, Айер), в Скандинавских странах (Эйно, Кайла, Иергенсен) и США. В начале 30-х годов «филиал» «Венского кружка» образовался в Чехословакии, куда в 1931 г. переехал Карнап и до 1936 г. работал в качестве профессора Пражского университета. В Польше сложилась самостоятельная «львовско-варшавская» школа неопозитивизма (Твардовский, Тарский, Лукасевич, Котарбинский, Айдукевич). Неопозитивисты-«одиночки» имеются во Франции (Ружье), Швейцарии и других странах. Наиболее интенсивно периодические издания неопозитивистов выходили в 30—40-х годах. Среди неопозитивистских журналов прежде всего должны быть названы журналы «Познание», «Публикации общества Э. Маха», «Серии унифицированной науки», «Философия науки», «Журнал символической логики», «Анализ», «Теория» и «Философские исследования».

После захвата гитлеровской Германией Австрии, а затем Чехословакии многие неопозитивисты во главе с Р. Карнапом перебрались в США, где обосновались в Чикаго и других университетских центрах. «Венский кружок» распался к 1938 г., но его участники, разъехавшиеся

по другим странам, продолжали пропагандировать позитивистские идеи.

Неопозитивизм — широкое течение в среде буржуазной интеллигенции, причастной к научной деятельности. Среди неопозитивистов можно встретить математиков и физиков, биологов и психологов, социологов и языковедов, статистиков и юристов. Многие из них организационно не оформлены и представляют собой расплывчатые группки. Некоторые неопозитивисты, пытаясь доказать свою «независимость», прикрываются такими обманчивыми ярлычками, как «нейтральный монизм», «физикализм», «методический материализм» (не имеющий ничего общего с материализмом) и др. К неопозитивизму близки по своим философским взглядам неореалисты и «инструменталисты» (разновидность прагматизма), а также операционалист П. Бриджмен, «математический социолог» Н. Рашевский. Тяготеют к неопозитивизму многие «физические идеалисты», как Н. Бор, В. Гейзенберг, и психологи-бихевиористы. Позитивистских убеждений придерживаются также Кожибский, Хайакава, Чейз, Джонсон и другие активные деятели одного из «популярных» направлений семантического идеализма.

Сохраняя в своих учениях в гипертрофированной форме ряд главных черт «старого» позитивизма, неопозитивисты придали позитивизму некоторые новые черты. Они заняли крайне нигилистическую позицию по отношению к основному вопросу философии, объявив его «бессмысленным». В то же время неопозитивисты не отказались от махистских утверждений о «нейтральности» материала науки. Таким образом, в решении основного вопроса философии они как бы синтезируют тенденции, идущие от Маха, с одной стороны, и от Конта — с другой. Неопозитивисты подменили философию логикой и исследованиями структуры языка. В отношении понимания истоков логики и математики они заняли позицию, значительно отличающуюся от взглядов Конта, Д. С. Милля и Маха. Эти две науки они рассматривают не как результат обобщения эмпирических данных, а как дедуктивные системы, построенные на базе чисто условных исходных посылок. Ими было введено также и новое понимание истинности и ложности в теорию познания. Новый вид приняла позитивистская социология.

Неопозитивисты спекулируют на сложных проблемах гносеологии; для обоснования своих взглядов они пытаются использовать современный естественнонаучный материал. Не упуская из внимания физику, неопозитивисты перенесли центр тяжести своих спекуляций на проблемы логики и математики, а несколько позднее — языкознания.

Ещё в XIX веке Шредером, Гамильтоном, Булем, Джевонсом, де Морганом и русским логиком Порецким делались попытки построить логику как математическую дисциплину, мысль о чём впервые была высказана Паскалем и Лейбницем. С этой целью была введена специальная символика, обозначающая отношения между предложениями и терминами в них, а также осуществляемые над ними операции. Указанное стремление имело в себе положительное содержание, отражая возрастание роли математики в современном естествознании и потребность в максимальной автоматизации логических операций. С другой стороны, Фреге, Пеано, Рассел и другие попытались построить математику на строго логических основах.

Эти попытки были вызваны по крайней мере двумя причинами. Во-первых, обоснованием великим русским математиком Лобачевским, а за ним Клейном недоказуемости одиннадцатой аксиомы геометрии Эвклида (о параллельных) и возможности замены этой аксиомы другой без нарушения логической непротиворечивости новой геометрической системы. Поскольку оказалось правомочным существование различных геометрических систем, возник вопрос об объективной значимости различных геометрий, а отсюда — о соотношении геометрии и физики. Встала и более широкая задача — уточнения логических средств математики вообще. Эта задача возникла, во-вторых, в связи с обнаружением внутренних противоречий в теории множеств, основы которой были разработаны трудами Б. Больцано и Г. Кантора, а также работами Рассела и других математиков.

Анализируя возникшие проблемы, неопозитивисты сделали неверные выводы. Математическую переработку логики они использовали для того, чтобы изгнать из логики гносеологические вопросы; форма стала вытеснять собой содержание. Исследования логических основ математики некоторые неопозитивисты стали интерпретировать

как путь к обоснованию того, что логические связи будто бы представляют собой некую «первичную реальность» (Б. Рассел). Возникла порочная тенденция к стиранию всякой грани между логикой и математикой, между мышлением и бытием. Из открытия неэвклидовых геометрий сделали ложный вывод о произвольности выбора систем аксиом, лежащих в основе различных геометрических построений. Противоречия же теории множеств они решили устранить путём формального ограничения смысла употребляемых терминов. Таким образом, антиномии современной математики неопозитивисты пытались свести к чисто языковым затруднениям.

Такое понимание природы некоторых антиномий совершенно неправомерно было перенесено и на другие вопросы, в частности на вопросы философского характера. Их определили как «псевдовопросы». Если первоначально неопозитивисты отбрасывали их вообще, как якобы «лишённые смысла», поскольку они не поддаются проверке путём сопоставления с индивидуальным чувственным опытом, то на семантическом этапе своей эволюции они истолковали различные ответы на вопросы философского характера как различные варианты соглашения о том или ином употреблении философских слов в языке.

Непосредственные философские предшественники неопозитивистов — махисты превратили физику в главный объект своих идеалистических спекуляций. Они попытались использовать в своих интересах установление ограниченности действия законов механики Ньютона и открытие относительного характера многих свойств материи, считавшихся ранее абсолютными, однако присущих ей не во всех её состояниях.

В течение первой четверти XX века наука проникла в мир электронов, протонов, нейтронов и т. д. Относительными оказались свойства пространства и времени. Рухнули попытки махистов свести науку к непосредственно, чувственно наблюдаемым фактам. Новый мир, открывшийся перед учёными, предстал как неизвестный до этого фрагмент реальности. Но неопозитивизм попытался отрицать его объективную реальность, объявив новый мир логической конструкцией, возникшей в головах учёных.

В этой связи следует отметить одну общую тенденцию неопозитивизма в отношении к современной физике.

Учёным, желающим теоретически обобщить результаты современных физических исследований и сталкивающимся при этом с трудностями, неопозитивисты рекомендуют ограничиваться обобщениями, поддающимися расчленению на некоторое число единичных высказываний.

С целью укрепить прогнившие устои идеализма неопозитивисты обратились к новым физическим открытиям, сделанным в течение последних десятилетий. Их софистические рассуждения были таковы: если в мире микрообъектов детерминизм носит не механический характер, значит они вообще не подчиняются причинности; если время и пространство, согласно теории относительности, не существуют как отдельные объекты вне физических процессов, значит объективно они не существуют вообще; если метафизический материализм терпит крах при попытке объяснения новых открытий в физике, значит материализм вообще «опровергнут». «Фокус», заключающийся в том, что под флагом критики диалектического материализма на деле ограничиваются критикой старого, метафизического материализма, полностью был разоблачён В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме».

Большую роль в формировании неопозитивизма сыграло так называемое «соотношение неопределённостей», открытое немецким физиком В. Гейзенбергом. Согласно этому соотношению, точное определение месторасположения частицы делает невозможным точное определение её количества движения, и наоборот. Это соотношение выражает взаимосвязь координат (месторасположения) и импульса (количества движения) микрообъекта и подтверждает наличие внутренне противоречивого единства между различными свойствами микрообъектов.

Философское значение «соотношения неопределённостей» было фальсифицировано неопозитивистами. Это было проделано прежде всего через формулирование ими «принципа дополнительности», глубоко порочного по своей сущности. Этот принцип, формально исходящий из «соотношения неопределённостей», состоит в том, что он отрицает постоянное объективное существование корпускулярных и волновых свойств микрообъектов (первым свойствам соответствуют координаты, вторым — импульс микрообъекта). Когда проявляются одни из этих свойств, то другие якобы «исчезают», перестают существовать. Обнаружение же свойств было истолковано как следствие

зависимости их от наблюдателя, «дополняющего» их. Стали вообще отрицать существование каких бы то ни было свойств объекта вне познающего субъекта, т. е. иными словами, отождествили существующее и наблюдаемое. Это означало возрождение в новой форме пресловутой «принципиальной координации» Авенариуса. Исходя из субъективно-идеалистического «принципа дополнительности», Бор и Кожибский стали подыскивать для него аналогии в области биологии, социологии и математики. Методологической основой «принципа дополнительности» был метафизический разрыв и противопоставление друг другу корпускулярных и волновых свойств микрообъектов.

В 30-х годах XX века математик К. Гедель установил следующее положение: для целого ряда математических исчислений достижение их внутренней непротиворечивости несовместимо с доказательством непротиворечивости при помощи средств этого же исчисления. Если путём подбора соответствующих аксиом удаётся достигнуть внутренней непротиворечивости исчислений, то неизбежно рушатся попытки осуществить второе требование, т. е. доказать её при помощи средств этого же исчисления.

Принцип теоремы Геделя показывает невозможность создания какой-то чудесной дедуктивной схемы, обладание которой обеспечило бы абсолютное познание средствами формальных исчислений всей действительности, помимо и независимо от практического освоения человеком мира. Тем самым этот принцип иллюстрирует правильность учения диалектического материализма о бесконечности и многообразии процесса познания, о том, что практические действия людей, а не формальные выкладки являются основой познания.

Теорема Геделя обнаруживает крах формалистических блужданий неопозитивизма. Однако неопозитивисты по-иному истолковали теорему Геделя. Ссылаясь на совершенно внешнюю аналогию, они присоединили принцип Геделя к «принципу дополнительности». Несовместимость различных качеств математических исчислений попытались поставить в формальную связь с мнимой «несовместимостью» корпускулярных и волновых свойств микрообъектов. Цель их состояла в том, чтобы создать схему, доказывающую общую непознаваемость мира.

За тридцать лет своего существования неопозитивизм пережил сложную эволюцию. Коротко можно охарактеризовать её как переход после новых и новых провалов неопозитивистского учения к более изощрённым формам субъективного идеализма, маскируемым с помощью различных средств софистики. Главнейшим из таких средств был конвенционализм. Формально согласившись с некоторыми материалистическими положениями, неопозитивисты во главе с Р. Карнапом сразу же сделали оговорку, что согласие с ними носит чисто конвенциональный, т. е. условный, характер. Дело идёт будто бы не о том, что́ такое факты на самом деле, а только о том, какие термины — материалистические или идеалистические — нами решено употреблять в силу тех или иных склонностей в нашей речи при описании фактов.

В истории неопозитивизма обычно различают два основных этапа: «логический синтаксис» и — с середины 30-х годов — «семантика». Подробное рассмотрение истории неопозитивизма должно быть предметом особой статьи. Здесь укажем лишь на некоторые отличия между этими этапами неопозитивизма.

В процессе складывания теории логического синтаксиса Р. Карнап и Л. Виттгенштейн пытались «сконструировать» сумму понятий о мире, представляющемся субъекту, при помощи логической дедукции из предложений, описывающих непосредственный, чувственный опыт и взятых безотносительно к объективной реальности. Исходными элементами опыта, с точки зрения Карнапа, являются не только ощущения, на что делали упор махисты, но и любые психические переживания, состояния сознания, его идеи и т. д.

Наиболее типичной в этом отношении была книга Р. Карнапа «Логическая конструкция мира» (1928). Учение о логическом конструировании мира вызвало массу возражений со стороны буржуазных философов: Карнапа справедливо упрекали за то, что его надуманные схемы говорят лишь об ощущениях и переживаниях субъекта в данный момент, не вскрывают подлинного единства мира, не позволяют делать предсказаний о событиях будущего, лишают возможности высказываться о психическом состоянии других субъектов и т. д. Дальнейшая тенденция развития этого учения состояла, однако, в ещё более полном уходе от реальной действительности; повто-

ряя в новой форме старые блуждания прежних субъективных идеалистов, неопозитивисты изыскивали способы замены конструкции мира из предложений, описывающих чувственный опыт, конструкциями, носящими совершенно формальный характер. В книге «Логический синтаксис языка» (1934) Р. Карнап выдвинул следующий тезис учения о логическом синтаксисе: логические элементы предложения (логические термины) следует рассматривать вне их содержания. Если за этими элементами Карнап и признавал наличие содержания, то видел его лишь в формальной зависимости одних элементов от других. Значит, логические элементы предложений не имеют смысла вне этой зависимости, т. е. вне формально логического (в неопозитивистской терминологии: «языкового») контекста.

На стадии семантического идеализма его сторонники под ударами новой критики стремились избежать вопиющего формализма логического синтаксиса. Проблема анализа содержания предложений была подвергнута новому рассмотрению, и было признано, что логические элементы предложений следует рассматривать в связи с их содержанием. Для определения этого содержания они, однако, вновь прибегли к сравнению предложений с предложениями, выявляя лишь эквивалентность их значений. Так, например, Тарский и Карнап отождествили утверждение истинности предложения с фактом написания данного предложения, усматривая критерий истинности в согласованности данного предложения с его обозначением. Значит, неопозитивисты не покинули позиции субъективного идеализма, Неопозитивизм с самого своего начала в известном смысле уже был семантическим течением в позитивизме, поскольку стремился перенести центр тяжести всей философской проблематики на вопросы употребления языка.

Среди семантических идеалистов наряду с теоретиками-неопозитивистами (А. Тарский, Р. Карнап и др.) образовалось течение «прикладной семантики» («общей семантики»), главными представителями которого стали Кожибский, Хайакава, Ст. Чейз, У. Джонсон и др. Единство исходных философских установок обоих течений делает необходимым рассмотрение некоторых их идей в рамках одной критической статьи. При рассмотрении социо-

логических идей неопозитивизма это в особенности целесообразно, ибо популяризаторы семантического идеализма менее сдержанны в своих рассуждениях, чем его теоретики, и более откровенно показывают своё политическое лицо.

В данной статье критика неопозитивизма будет сосредоточена в основном вокруг рассмотрения следующих проблем: 1) субъективно-идеалистическая сущность неопозитивистского философского кредо; 2) субъективизм и формализм как характерные черты теории познания неопозитивизма; 3) основные черты неопозитивистской социологии и роль её в защите и оправдании капитализма.

Специального анализа требуют, разумеется, и другие проблемы неопозитивизма, как, например, соотношение символа и понятия, теория абстракций, физикализм и т. д. Но в данной статье они специально не рассматриваются.

## Предмет философии с точки зрения неопозитивизма

Специфическая особенность неопозитивистов, как и некоторых других представителей современного идеализма, заключается, в частности, в их настойчивых попытках скрыть идеализм своей философии. При этом неопозитивисты заявляют, с одной стороны, что их философия будто бы стоит «выше» противоположности философского материализма и идеализма, а с другой, — что она, собственно говоря, вообще не является философией в обычном, прежнем смысле этого слова.

Неопозитивисты утверждают, что они борются против «метафизики», под которой в данном случае понимаются необоснованные догмы относительно сущности бытия. М. Шлик упрекнул в метафизичности, в этом смысле слова, даже махизм, считая необоснованным его утверждение об онтологической нейтральности мира, т. е. о том, что мир состоит из элементов, по своей природе не материальных и не идеальных. Таким образом, казалось, что неопозитивисты — противники идеалистической догматики. Поэтому-то ряд зарубежных естествоиспытателей и пошёл за неопозитивистами, ошибочно усмотрев в них «борцов» против идеализма. Подобным же образом многие неопозитивисты отрицают свою причастность к агно-

стицизму и солипсизму. Однако Виттгенштейн не пожелал увидеть явной «метафизики» в том, что предлагал учёным следовать в своей теоретической деятельности солипсизму, не высказывая открыто своей принадлежности к нему.

Когда неопозитивисты говорят о метафизике, они понимают под нею прежде всего утверждение материалистов о том, что существует объективная реальность. Борьба их против «метафизики» — это по существу борьба против материализма, хотя внешне часто она направлена против некоторых субъективно-идеалистических конструкций и систем объективного идеализма вроде «науки наук» Гегеля.

Каким образом неопозитивисты предлагают избежать «метафизики»? При помощи запрещения постановки основного вопроса философии. Не трудно увидеть, к чему это ведёт. В данном случае повторяется то, что произошло с прагматизмом: он предлагал и науке и религии «в равной степени» отказаться от признания объективной реальности. Но, как показал Г. Уэллс в книге «Прагматизм — философия империализма», здесь нет «равной жертвы»: от такого отказа выигрывает только религия.

Неопозитивисты объявили основной вопрос философии и другие философские вопросы абсурдными, лишёнными смысла «псевдовопросами». Формулировка этих вопросов якобы предполагает выход за пределы опыта, за пределы действия языка и, следовательно, противоречит средствам, используемым при построении философских предложений. Поле действия языка, за пределами которого его употребление будто бы ведёт к потере смысла, неопозитивисты ограничивают миром явлений и логических тавтологий. В языке, с их точки зрения, можно считать осмысленными только те предложения, которые непосредственно или через расщепление на более простые предложения поддаются «верификации», т. е. проверке путём сравнения с непосредственным чувственным опытом индивида. Выход за пределы мира явлений или же логики был объявлен «метафизическим» преступлением.

Эти рассуждения глубоко порочны. Принцип «верификации» абсолютизирует роль ощущений данного момента у отдельного субъекта в процессе познания, берёт их в отрыве от ощущений других людей, в другой период времени. Как учит марксизм, положения материалисти-

ческой философии проверяются не каким-то единичным наблюдением или экспериментом, но всей многообразной общественной практикой. Неопозитивисты же стоят в данном вопросе на позициях «ползучего» эмпиризма и не желают понять решающей роли общественной практики в процессе познания. Они оказались в тупике, поскольку не могли отрицать наличия в науке важных общих положений, не сводимых к конечному числу простых суждений, которые поддаются верификации. Кроме того, — и это не менее важно — принцип «верификации» обходит стороной вопрос об источнике ощущений, поскольку неопозитивизм запрещает его ставить. Возникает вопрос: разве не ещё большим «метафизическим» преступлением является само запрещение выхода за рамки мира переживаний субъекта? Разве нет явной «метафизики» в утверждении, что ощущения не связывают нас с внешним миром и не имеют к нему никакого отношения, а являются чем-то первичным?

Неопозитивист-семантик А. Кожибский утверждал, будто бы сама постановка основного вопроса философии делает человека безумным. С его точки зрения, философские термины имеют смысл только в психиатрии, как признаки сумасшествия. Всех материалистов он объявил параноиками. Объективную реальность Кожибский считал призраком, наподобие демонов и леших. Следовательно, запрещение ставить основной вопрос философии в устах неопозитивистов означает прежде всего запрещение давать на него материалистический ответ.

Обвинение Кожибского по адресу материалистов обнаруживает, что автор его путает ощущение и его источник, не понимает диалектики процесса отражения реальности в голове человека. С точки зрения ленинской теории отражения, ощущения человека являются копиями подлинных вещей и процессов природы. Объективная реальность, воздействуя на наши органы чувств, вызывает соответствующие образы. Их возникновение нельзя понимать как пассивное, «мёртвое» отображение в сознании явлений внешнего мира. Процесс их возникновения есть внутренне противоречивый, диалектически развивающийся активный процесс. Образы субъективны по своей форме, но объективны по отражённому в них содержанию.

Враждебность неопозитивизма к материализму скрывается за ширмой отрицания философии вообще. Послед-

нее вытекает из ликвидации основной философской проблематики. Г. Фейгль в статье «Логический эмпиризм» называл философию болезнью, от которой следует найти лекарство. «Болезнь» неопозитивисты видят прежде всего в материалистической философии.

Ряд позитивистов XIX века, как, например, Г. Спенсер, предлагали прямо передать собственно философскую проблематику в ведение религии. В таком же духе высказался и неопозитивист Уисдом. Однако такая точка зрения не встретила полного одобрения среди неопозитивистов: она чересчур откровенно расчищала дорогу фидеизму. Поэтому Шлик и Виттгенштейн, а за ними Р. Карнап заявили, что главная задача состоит не в том, чтобы отбросить философию вообще, а в том, чтобы коренным образом перетолковать её задачи. Если Ф. Франк утверждает, что «нет никакой философии вне специальных наук» [1], то Р. Карнап даёт ответ на вопрос о том, чем заменить старую философию: «*...на место неразрешимой путаницы проблем, которую называют философией, вступает логика науки*» [2]. «Логикой науки» неопозитивисты и предлагают заменить философию.

Что понимается под «логикой науки»? Л. Виттгенштейн писал, что «цель философии есть логическое выяснение мыслей. Философия есть не учение, а деятельность. Философский труд состоит по существу из пояснений. Результат философии — не «философские предложения», но выяснение смысла предложений» [3]. Неопозитивисты стремятся свести философию к анализу логических связей в предложениях наук и между этими предложениями, а также к анализу логического строения терминов. Этот анализ и будет «логикой науки». Это значит, что философию предлагают заменить формальной логикой, лишённой философских основ. Неопозитивисты хотят лишить философию её мировоззренческого значения и свести к методу, и притом к методу не познания действительности, а лишь формального преобразования чувственного «материала». Решая вопрос о предмете филосо-

---

[1] *Ph. Frank*, Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien 1932, S. 6.

[2] *R. Carnap*, The Logical Syntax of Language, London 1937, p. 279.

[3] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, London 1949, p. 76.

фии подобным образом, неопозитивисты, с одной стороны, исходят из кантовской традиции сведения философии к теории познания, понятой как исследование способностей рассудка к различным операциям. С другой стороны, неопозитивисты доводят до абсурда исторически прогрессивную тенденцию отделения положительных наук от философии. М. Шлик заявил, что можно допустить, что философия — «королева наук», но сама «королева» не обязана быть наукой. Кроме того, неопозитивисты спекулируют на том факте, что философия наших дней связана с миром не непосредственно, как было, скажем, во времена античной философии, но лишь через посредство большого количества специальных наук. Философия не исследует никакого особого объекта действительности, который был бы не затронут анализом со стороны других наук. В силу этого научная философия, однако, не слабее, но, наоборот, теснее, чем ранее, связана с миром, ибо она более глубоко, чем философия, опиравшаяся только на данные непосредственного созерцания, познаёт его. Неопозитивисты же истолковали это в том смысле, что философия отделилась от самого мира, имеет ныне дело не с объективной реальностью, а лишь с терминами специальных наук как таковыми.

В этой связи следует заметить, что имевшие место попытки некоторых наших философов свести марксистскую философию только к методу или теории познания, лили воду на мельницу неопозитивизма.

Предметом философии диалектического материализма являются наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого познания на основе материалистического решения основного вопроса философии — об отношении бытия и сознания. Законы действительности, являющиеся предметом философского исследования, превосходят по степени общности самые общие законы, исследуемые любой из отдельных специальных наук. Отличие законов, изучаемых в философии, от законов специальных наук является в то же время не только количественным, как это полагал, например, Г. Спенсер, но и качественным, ибо эти законы трактуют *развитие* объективного материального мира под углом зрения рассмотрения того, как оно ведёт к возникновению сознания, т. е. *субъективного* качества. С другой стороны, эти законы раскрывают практическое и познавательное отношение субъ-

екта к объективному миру. На особенность философии как не только самой общей, но также и в определённом смысле слова специфической науки указывается уже в формулировке Ф. Энгельсом её основного вопроса.

Диалектический материализм не может быть сведён к методу потому, что он представляет собой единство *теории*, т. е. материалистического *мировоззрения*, и диалектического *метода* познания и преобразования действительности. Изучение общих законов действительности под углом зрения материалистического решения основного вопроса философии и составляет такую теорию. Развивать *теорию* материалистической философии вовсе не означает скатиться на позиции «науки наук», т. е. оказаться близко к гегелевскому пониманию философии, в чём неопозитивисты упрекают материалистов. Наиболее общие философские законы зависят от данных специальных наук; они могут быть получены только на основе обобщения этих данных.

С точки зрения Виттгенштейна, «логика науки» должна «ограничить мыслимое и тем самым немыслимое. Она должна отграничить немыслимое изнутри при помощи мыслимого. Она будет обозначать невыразимое путём ясного изображения выразимого» [1]. Это значит, что поле действия «логики науки» определяет границы закрытой области молчания, границы сферы проблем, не подлежащих обсуждению. Философ, по Виттгенштейну, должен прийти к выводу о необходимости молчания, когда речь заходит о собственно философии. «Правильный метод философии был бы таков: ...ничего не говорить... за исключением того, что не имеет ничего общего с философией...» [2] Долг философа, оказывается, заключается в том, чтобы парализовать собственно философскую деятельность.

Перед нами не только формула агностицизма, но резко выраженный субъективный идеализм, прикрытый отдельными оговорками в духе агностицизма, хотя неопозитивисты на словах открещиваются не только от идеализма, но и от агностицизма. Несмотря на меланхолические заявления некоторых из них, как, например, А. Рапопорта в книге «Наука и цели человека» (1950), что под-

---

[1] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 76.
[2] Ibid., p. 186—188.

линная реальность навсегда скрыта от нас, Витгенштейн и иже с ним утверждают, что агностицизм и скептицизм ими также «превзойдены». Аргументируется это таким же способом, как и выше: «Скептицизм не является неопровержимым, но он, очевидно, бессмыслен, поскольку выражает сомнение там, где вообще нельзя спрашивать»[1]. Таким образом, нам предлагают мыслить в духе скептицизма, но запрещают открыто в этом признаваться.

Развивая идеи Виттгенштейна, Р. Карнап писал о понимании философии как «логики науки»: «...*Задачей философии является семиотический анализ;* проблемы философии относятся не к конечной природе бытия, а к семантической структуре языка науки, включая теоретическую часть повседневного языка»[2]. Таким образом, философия определяется Карнапом как логический анализ строения систем различных символов, используемых в науках, как анализ структуры различных формальных исчислений. То или иное решение основного вопроса философии по существу его подменяется проблемой: какую синтаксическую связь терминов признать приемлемой для данной системы терминов и какую отклонить. На семантическом этапе эволюции неопозитивизма под логическим анализом языка наук Р. Карнап стал понимать кроме анализа структуры также анализ значений терминов и предложений. Однако это не меняет по существу его позиции в вопросе определения предмета философии.

Подменив философию «логикой науки», неопозитивисты ложно истолковали то бесспорное обстоятельство, что философия призвана изучать связи между категориями наук, изучать категории процесса познания. Это, как известно, одна из задач диалектической логики. Разветвление и усложнение современного научного знания со всё большей необходимостью выдвигают проблему детальной разработки научного метода познания. Эту задачу взялись разрешить и неопозитивисты, но предложили очень своеобразное её решение. Вместо разработки метода познания они сконструировали различные методы произвольного манипулирования с понятиями и категориями конкретных наук.

[1] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 186.

[2] *R. Carnap*, Introduction to Semantics, Cambridge, Mass., 1946, p. 250.

Некоторые неопозитивисты вместо отрицания всякой философии в обычном смысле слова и наряду с признанием философии в смысле логики языка наук заявляют о «приемлемости» для них любой философии. Это, впрочем, не противоречит первой их точке зрения, как могло бы показаться, поскольку, как увидим ниже, для них «приемлема» отнюдь не всякая, но лишь идеалистическая философия. Альфред Тарский в этой связи писал: «... Мы можем принять семантическую концепцию истины, не отказываясь от какого-либо эпистемологического отношения, которое могло бы у нас быть. Мы можем оставаться наивными реалистами, критическими реалистами или идеалистами, эмпириками или метафизиками, кем бы мы раньше ни были. Семантическая концепция абсолютно нейтральна ко всем этим направлениям» [1]. Подобные утверждения встречаются и у прагматиста Чарльза Морриса, соединявшего прагматизм с неопозитивизмом и пытавшегося убедить читателя в своём лояльном отношении к обоим главным лагерям в философии.

Польские позитивисты Т. Котарбинский и К. Айдукевич писали, что их главным философским противником всегда был идеализм. Но они утверждали в то же время, что принятие той или иной философии зависит от согласования её утверждений с правилами языка, которым пользуется данная группа людей. Характер ответа на вопрос, материален или нематериален мир, зависит, следовательно, от языкового соглашения. В таком же духе английский позитивист Айер писал: «Вопрос «какова природа материальной вещи» является, как и всякий другой подобный вопрос, вопросом лингвистическим, будучи требованием определения» [2].

Можно ли отсюда сделать вывод о том, что если неопозитивист принимает для своих философских рассуждений определения и правила, присущие языку идеалистов, то это будет означать только «условный» идеализм, понятый как продукт языкового соглашения? Нет, такого вывода сделать нельзя. Именно идеализм представляет собой подлинное философское кредо неопозитивистов. Именно на зыбкой почве идеализма возведены их наукообразные построения, какими бы оговорками из тактиче-

[1] «Semantics and the Philosophy of Language. A Collection of Readings, ed. by L. Linski, 1952, p. 34.

[2] *A. Ayer*, Language, Truth and Logic, New York 1946, p. 64.

ских соображений этот идеализм ни прикрывался. На самом деле, каков ответ неопозитивистов на основной вопрос философии по существу? Поскольку философские вопросы неопозитивисты запрещают ставить, то ответ иа основной вопрос философии даётся ими в косвенной форме, через ответ на вопрос о природе той «реальности», с которой наука имеет дело как со своим объектом. Перейдём поэтому к рассмотреиию проблемы реальности.

### Проблема реальности в неопозитивизме

Отвечая на вопрос о том, что представляет собой реальность, с точки зреиия неопозитивизма, Л. Виттгеиштейи в «Логико-философском трактате» писал: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей... Факты в логическом пространстве есть сущность мира... Атомарный факт — есть соединение предметов (сущностей, вещей)» [1]. Из дальнейшего изложения вытекает, что атомарные факты, по Виттгенштейну, суть «логические конструкции» из чувственных данных, носящих, с точки зрения обычного человека, предметный характер. Наука имеет дело с выраженными в так называемых «атомарных предложениях» формулировками простых, «атомарных фактов».

Но если объектами науки оказываются предложения, то можно ли отнести к области фактов саму чувствениую реальность? «Вопрос о том, — пишет по этому поводу Кариап,— являются ли *факты* предложениями определённого рода или же сущностями различной природы, спорен... Вопрос этот до определёиной степени является терминологическим и, следовательно, должен быть разрешён путём условного соглашения... Я склоиен думать, как и Дюкас, что ие было бы большим отклоиением от обычного словоупотребления, если мы будем определять термин «факт» как относящийся к определённому виду предложеиия... Какими свойствами должио обладать предложеиие, чтобы быть фактом в этом смысле? Во-первых, оно должно быть истинным; во-вторых, — случайным (или фактическим); затем $F$ — истинным» [2].

[1] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 30.

[2] *R. Carnap*, Meaning and Necessity, Chicago 1947, p. 28.

$F$ — истинность — означает в лексиконе неопозитивистов соответствие предложения определённому фрагменту чувственного опыта.

Смысл этого рассуждения заключается в рекомендации рассматривать факты как чисто языковые (логические) явления. К числу фактов Карнап относит предложения, не носящие сами по себе общеобязательного характера (второе условие Карнапа), но и не вступающие в логическое противоречие с предложениями общеобязательного характера (первое условие Карнапа означает логическую общеобязательность). В конечном счёте вопрос о природе фактов Карнап оставляет открытым. Он допускает возможность признания сущностей в качестве фактов, но в этом случае под «сущностями» он понимает «общее обозначение для свойств, предложений и других интенсивностей, а с другой стороны,— для классов, индивидуумов и других экстенсивностей» [1] и т. д. Итак, факты это не более, как ассерторические предложения, высказываемые субъектом. Объективный мир за пределами языка и чувственных переживаний субъекта оказывается «несущественным», «ненужным» для Карнапа, ибо понятие о нём Карнапом «не употребляется». А, как писал Л. Виттгенштейн, если знак не употребляется, то он не имеет значения.

Бертран Рассел также рассматривал мир как результат логических конструкций. Первичные элементы этих конструкций он видел вначале в точках пространства и моментах времени, а затем под влиянием Уайтхэда пришёл к мнению, что атомами действительности следует считать «события». В результате этой эволюции взглядов Б. Рассел перешёл от построения действительности на основе предложений, в которые входят термины пространства и времени, к построению её на основе предложений, в которые входят термины, описывающие «события». Последние суть логические соединения свойств и отношений различных фрагментов мира чувственных переживаний субъекта. По существу события — это те же «факты», только иначе названные.

Учёные, с точки зрения неопозитивистов, конструируют действительность. Махистское требование «очищения опыта» от метафизических домыслов неопозитивисты довели до полного абсурда: они «очистили» опыт и от математики и логики, противопоставив эти науки опыту как проявление конструирующей способности субъекта. Опе-

---

[1] *R. Carnap*, Meaning and Necessity, p. 22—23.

рация конструирования заключается прежде всего в формулировке «атомарных предложений», в которых получают своё выражение «атомарные факты». Наука составляется из предложений, являющихся результатом логических преобразований, совершаемых над «атомарными предложениями». «Атомарные предложения могут быть определены... как предложения, не имеющие частей, которые (части. — *И. Н.*) сами были бы предложениями, и не содержащие в себе терминов «все» или «некоторые»» [1]. Примерами атомарных предложений могут служить высказывания: «это зелёное», «это ближе, чем то», «то позже, а это раньше» и т. д. Так называемые «протокольные предложения» (типа: «N тогда-то там-то видел то-то») и пришедшие им на смену в ходе эволюции неопозитивизма «предложения наблюдения» (типа: «сейчас видимо то-то») по существу ничем не отличаются от атомарных предложений, разве лишь ещё бо́льшим субъективистским привкусом. Таким образом, атомарные предложения и позднее введённые неопозитивистами их эквиваленты суть простые предложения в логике. На их базе создаётся разветвлённая логическая конструкция производных предложений, к которой неопозитивисты и сводят всю науку. Введённые Поппером так называемые «базисные предложения» призваны были перенести центр тяжести всей проблемы на сравнение простейших следствий из научных гипотез (эти следствия и были названы «базисными предложениями») с тем, что непосредственно наблюдается. Однако в случае своего подтверждения опытом «базисные предложения» превращаются всё в те же прежние «протокольные предложения».

С точки зрения неопозитивистов, между атомарными фактами и предложениями нет никакого принципиального отличия в рамках науки. Это видно из утверждения Карнапа о правомерности абсолютно адекватной замены следующего примера так называемого «материального» (физикалистского) оборота (модуса) речи соответствующим ему предложением формального модуса:

| | |
|---|---|
| «Атомарный факт есть связь предметов (вещей)... | Предложение есть ряд знаков» [2]. |

---

[1] *A. Whitehead* and *B. Russell*, Principia Mathematica, Cambridge 1925, vol. I, p. XV.

[2] *R. Carnap*, Logische Syntax der Sprache, Wien, 1934, S. 230,

Оба модуса, по Карнапу, суть различные, равно допустимые способы словесной обработки чувственного материала. Ни один из двух модусов не говорит ничего о том, что представляет собой действительность сама по себе. Поскольку предложение о факте объявляется равноценным самому факту, атомарный факт понимается неопозитивистами как нерасчленимая координация субъекта, произносящего атомарное предложение, и чувственного предмета высказывания. Объект при этом растворяется в логических отношениях, соединяющих его с субъектом. Сходную трактовку вопроса можно было найти у эмпириокритиков, а также у неокантианцев марбургской школы.

Субъективный идеализм неопозитивистов наглядно обнаруживается в ходе полемики вокруг так называемой проблемы «интерсубъективного». Постановка и решение этой проблемы неопозитивистами обнаруживают эклектическую смесь в доктрине неопозитивизма субъективного и объективного идеализма, а также вынужденные уступки стихийному материализму в тех случаях, когда возникает опасность солипсистского тупика. Один из основных признаков, присущих фактам и отличающих якобы понимание факта с точки зрения позитивизма от понимания его с точки зрения субъективно-идеалистического феноменализма, это «интерсубъективность» фактического материала. «Действительно-быть означает в эмпирическом смысле быть включённым в пространственно-временную систему того, что поддаётся интерсубъективному установлению» [1]. Под интерсубъективным установлением понимается зависимость факта не от данного, единичного субъекта, а от ряда субъектов. Это позволяет субъектам обмениваться между собою сообщениями о фактах, согласовывая о них свои сведения. Интерсубъективное явление — это такое явление, наличие которого может быть проверено по крайней мере двумя субъектами.

Нельзя, конечно, отрицать существование коллективной проверки фактов. В признании её проявляется неспособность неопозитивизма обойтись только одними субъективно-идеалистическими понятиями. Но это признание не является гарантией, предохраняющей от субъективного идеализма, и не уводит с его позиций. Неопозитивисты

[1] *V. Kraft*, Der Wiener Kreis, Der Ursprung des Neopositivismus, Wien 1950, S. 165.

объявляют лишёнными смысла психологические состояния личности, которые не являются сами по себе интерсубъективными и по своей внутренней специфике доступны только данному, переживающему это состояние субъекту. Бихевиористы полностью солидаризировались с этим выводом неопозитивистов, утверждая, что объективные методы исследования психических процессов свидетельствуют не о том, как протекают последние, но только о физиологических изменениях в организме. Но этот вывод есть вульгаризация проблемы и не означает преодоления позиций субъективного идеализма.

Отвечая на разнообразные возражения противников, неопозитивистам приходилось более определённо высказываться о своём понимании «интерсубъективности фактов». И, несмотря на новые ухищрения, всё более явственно обнаруживалось, что факты истолковываются неопозитивистами не как независимые от субъекта предметы, события, процессы, а как субъективные явления, феномены. Ссылка же на интерсубъективность фактов является лишь попыткой использовать в своих интересах бесспорные положения философии материализма. Нечто подобное делал и Э. Мах. «Собственная теория Маха есть субъективный идеализм, а когда нужен момент объективности, — Мах без стеснения вставляет в свои рассуждения посылки противоположной, т. е. материалистической теории познания» [1].

Субъективизм учения о фактах вытекает из того, что проверка (верификация) факта несколькими субъектами, в чём неопозитивисты видят гарантию от субъективизма, сама трактуется ими субъективистски, как сравнение переживаний данного субъекта с переживаниями других субъектов. Это один из основных принципов «логического эмпиризма» неопозитивистов. Таким названием своей доктрины они стремятся подчеркнуть то обстоятельство, что логические преобразования, совершающиеся над простейшими предложениями, высказываемыми о чувственных данных, по их мнению, не привносят никакого нового знания, которое бы вносило принципиальные изменения в то, что содержится в ощущениях.

В понятие «интерсубъективность» входит признание общности для целого ряда субъектов как логических

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 53.

связей, так и чувственного опыта, подвергнутого обработке при помощи этих связей.

Логика, с точки зрения неопозитивистов, является продуктом произвольного творчества субъекта. Такое понимание логики превращает «общность логических связей» в результат произвольного соглашения субъектов друг с другом относительно общей их точки зрения. Что касается чувственного опыта, то он выступает у неопозитивистов как нечто первичное, ни от чего независимое. В этом и состоит его интерсубъективность.

Тезис этот означает, будто бы опыт независим не только от единичного субъекта, но и от какой-либо внешней по отношению к содержанию чувственных переживаний реальности. При помощи этого ложного понимания «опыта» неопозитивисты пытаются спутать материалистическую и идеалистическую линии в философии. В конечном счёте опыт означает для неопозитивистов не источник наших знаний об объективной реальности, а нечто совершенно чуждое ей по своей природе. При этом неопозитивисты повторяют утверждения махистов, разоблачённые в своё время Лениным. Это означает, что неопозитивисты разделяют идеалистическую точку зрения, маскируя её оговорками в духе стихийного материализма.

В. И. Ленин указывал, что «...учение о *независимом* (от ощущения человека) «ряде» (речь идёт об учении Р. Авенариуса о независимом ряде опыта. — *И. Н.*) есть протаскивание материализма, незаконное, произвольное, эклектическое с точки зрения философии, говорящей, что тела суть комплексы ощущений, что ощущения «тождественны» с «элементами» физического... Вместо последовательной точки зрения Беркли: внешний мир есть мое ощущение, — получается иногда точка зрения Юма: устраняю вопрос о том, есть ли что за моими ощущениями. А эта точка зрения агностицизма неизбежно осуждает на колебания между материализмом и идеализмом» [1].

Если факты есть логические конструкции, то мир опыта совпадает по своему объёму с «миром логики». «Логика наполняет мир; границы мира суть также её границы» [2].

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 48, 55.

[2] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 148.

Приведённое утверждение принимается всеми лидерами современного позитивизма, хотя и с некоторыми вариациями: если, по Расселу, термины и предложения суть логические конструкции из чувственных данных, то Карнап утверждал, что не возбраняется употреблять термины, для которых лишь *могут быть* сконструированы логически возможные соответствующие чувственные данные. Для включения термина (понятия) в систему предложений достаточно, чтобы термин согласовывался с данной системой и чтобы можно было мысленно представить себе, какое чувственное переживание должно было бы соответствовать данному термину. Это утверждение, основывающееся на существовании действительной проблемы многообразия возможных вариантов материальной интерпретации той или иной логико-математической системы, но идеалистически её извращающее, открывает значительные возможности для субъективизма.

Если объём класса высказываний о фактах включает в себя все не существующие, но лишь возможные переживания, то «мир логики» оказывается значительно шире мира чувственной действительности; и в то же время конструкторы этого «логического мира» претендуют на то, что именно он является наиболее реальным для науки.

Нужно заметить, что как в сближении объёмов «мира логики» и мира чувственного опыта, так и в расширении первого мира по отношению ко второму имеется некоторый рациональный смысл. В сближении объёмов отражается факт познаваемости действительности при помощи логических средств, в их расхождении — отсутствие непосредственно чувственного эквивалента для многих научных абстракций и отсутствие непосредственного абстрактного эквивалента для содержания наших ощущений. Однако истолковываются все эти факты неопозитивистами совершенно порочно. Они отождествляют отражённое в логических категориях с реально существующим. Это означает, что они понимают под действительностью конструкцию, осуществляемую субъектом и из средств субъекта. Но такая конструкция не выражает объективных общих связей, по своему содержанию и объёму, с точки зрения диалектического материализма, неравненно более богатых, чем любое их логическое отражение в голове субъекта.

Субъективизм неопозитивистской конструкции действительности подчёркивается тем важным обстоятельством, что логические средства конструкции, с точки зрения неопозитивистов, ни в малейшей степени не определяются чувственным содержанием, которое они облекают в те или иные формы. В. Крафт писал, например, что логика и математика ничего не говорят о действительности вне субъекта, они действуют только в мыслительной области. Неопозитивисты считают логику «формальным» знанием, сконструированным произвольно.

С точки зрения диалектического материализма, чувственное содержание знания в определённом смысле не имеет отношения к логике, поскольку оно относится к сфере применения логики, а не к проблемам её внутреннего построения. Однако чувственная составная часть знания не есть некий пассивный материал, не имеющий будто бы сам по себе никакого отношения к логике и только подвергающийся обработке с помощью средств последней. Чувственное познание, будучи отражением объективной реальности, является неисчерпаемым источником не только знания об объектах, как такового, но и пополнения и изменения наших сведений о логической структуре знания, в конечном счёте зависящей от вкладываемого в эту структуру содержания. Само развитие логической структуры обусловлено стремлением полнее и всесторонне отразить многообразное содержание чувственного знания.

Неопозитивисты же не считают чувственное познание отражением объективной реальности. Так, видный деятель «Венского кружка» Мориц Шлик в книге «Всеобщая теория познания» (1925) утверждал, что чувственное содержание опыта существует «само по себе», не будучи отражением качеств внешнего мира. Вместе с тем это содержание опыта существует в субъекте.

Однако такая точка зрения близка к известному тезису неореализма о «независимости объекта от субъекта» и в то же время об «имманентности» первого последнему.

Впрочем, в отличие от неореализма неопозитивизм стремится вообще изгнать понятие «объект» из своего лексикона.

Понятие «интерсубъективность» в неопозитивизме обнаруживает свою несостоятельность, поскольку явления психической жизни не интерсубъективны, а действительно

объективные, не зависящие от субъекта факты, не пассивны, а влияют необходимо на структуру самой логики. Рассмотрение проблемы «интерсубъективности» в неопозитивизме можно заключить словами В. И. Ленина о значении аналогичной попытки махистов, которые нередко предпочитали говорить не об индивидуальном, а о «социально-организованном», т. е. своего рода также «интерсубъективном» опыте.

В. И. Ленин писал: «Думать, что философский идеализм исчезает от замены сознания индивида сознанием человечества, или опыта одного лица опытом социально-организованным, это все равно, что думать, будто исчезает капитализм от замены одного капиталиста акционерной компанией»[1]. Аналогично субъективный идеализм неопозитивистов не исчезает от замены индивидуального опыта опытом «интерсубъективным».

О понимании «фактов опыта» в духе субъективного идеализма свидетельствуют, наконец, прямые высказывания представителей неопозитивизма: «Соответствие между внешними объектами и тем, что дано в сознании, — писал М. Шлик, — есть только упорядочение, не отличающееся принципиально от соподчинения, которое мы можем обнаружить между данными сознания»[2]. Ф. Франк соответственно заявлял, что вещи, конституируемые из восприятий, не соответствуют никакой действительности, существующей вне восприятий.

В теории неопозитивизма, несмотря на попытки глубоко замаскировать её идеалистическую сущность, налицо прямое противоречие между обещаниями преодолеть раз и навсегда всякую философию и признаниями в духе субъективного идеализма, к которым вынуждены прийти её адепты.

Субъективный идеализм последователей «Венского кружка» носит своеобразную логическую окраску. Нередко логические связи выступают у них как своего рода субстанциональные связи, поскольку порядок следования фактов они выводят из «эпистемологического следования», т. е. из порядка их логической обработки субъектом, а понятие субстанции имеет для них чисто логический смысл, и они отличают его от понятия акциден-

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 217—218.

[2] *M. Schlick*, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1925, S. 220.

ции по логическому основанию (как необходимое от случайного). Согласно неопозитивистам, то, что существует независимо от случайностей чувственного опыта, и есть логические связи как таковые. По этому поводу стоит отметить, что К. Айдукевич видел отличие неопозитивистской доктрины от кантианской в том, что неопозитивисты конструируют мир не из чувственных данных, упорядоченных при помощи логических категорий, а «исключительно из чисто абстрактных элементов. Роль чувственных данных состоит только в том, что после уже произведённого выбора понятийной аппаратуры они определяют, какие из содержащихся в этой понятийной аппаратуре элементов должны войти в картину мира» [1]. Другие позитивисты, уподобляясь пифагорейцам, считают, что мир построен из математических отношений. Они формалистически оперируют математическими знаками, как предметами, лишёнными внутреннего смысла, а вместе с тем истолковывают их как некие совершенно самостоятельные «сущности».

Неопозитивисты отрицают вторичность мышления по отношению к бытию и определяют мышление как форму «нейтральных» структурных связей. Некоторые из них предлагают заменить термины «объект» и «понятие об объекте» общим термином «формулировка», а вместо «тело» и «мышление» употреблять один термин — «поведение», понимая под последним манипуляции над символами.

По Рейхенбаху, деятельность сознания есть сокращённое обозначение логических или биологических реакций на «факты». Реакции принципиально не отличаются по своему «материалу» от того, на что субъект реагирует. Близкую к этому идею английский неопозитивист Айер формулирует следующим образом: «...Различие между полным классом духовных объектов и полным классом физических объектов ни в каком смысле не более фундаментально, чем различие между какими-либо двумя подклассами духовных объектов или различие между какими-либо двумя подклассами физических объектов» [2]. Это значит, что заявление о «нейтральности» мыслительных

[1] «Erkenntnis...», B. 4, H. 4, Leipzig 1934, S. 286.
[2] *A. Ayer*, Language, Truth and Logic, London 1936, p. 191.

процессов нельзя принимать всерьёз. Отождествление мышления и бытия не есть в данном случае и крен в сторону вульгарного материализма. Коль скоро под бытием понимается совокупность переживаний и психических состояний субъекта, то отождествление мышления и бытия означает, что под мышлением понимают различные манипуляции с данными переживаний. И беда здесь совсем не в том, что мышление понимается как субъективный (происходящий в субъекте) процесс, а в том, что отрицается объективный характер *содержания* мыслительных процессов. Неопозитивизм отрицает *отражение* объективной действительности, происходящее в форме мысли.

Диаметрально противоположной является позиция ленинской теории отражения. Мышление представляет собой не вид упорядочения чувственных данных, но специфическое свойство материи, качественно отличающееся от ощущений. Будучи генетически связано с физиологической деятельностью мозга, а следовательно, с определённой формой движения материи, оно является в то же время активным процессом отражения объективной реальности в понятиях, суждениях и умозаключениях. Мышление носит общественный характер, ибо его носитель — человек — есть общественное существо, сформировавшееся под влиянием материального общественного процесса — процесса труда.

Как и неопозитивисты, так же выхолащивают специфику психических процессов и превращают мышление в «поведение» бихевиористы-психологи. В последнее время некоторые неопозитивисты пытаются использовать для подкрепления пошатнувшихся позиций идеализма новую науку — кибернетику.

Кибернетика, сложившись на базе достижений современной машинной математики, представляет собою общую теорию саморегулирующихся аппаратов. Эта наука имеет все права на существование и большое практическое будущее. Она необходима для дальнейшего развития автоматики и телемеханики. Некоторые её проблемы выходят далеко за пределы изысканий по конструированию новых вычислительных машин и иных механизмов и сулят большие открытия в будущем. Кибернетика даёт большой материал, который может и должен быть использован для подтверждения и развития идей материализма и диалектики. Однако представители современного

идеализма пытаются использовать кибернетику в целях пропаганды механистических воззрений на общественную жизнь и идеалистической философии. При помощи кибернетики стали пытаться обосновывать положения неопозитивизма. Зачинатель кибернетики Норберт Винер определил мышление как разновидность информации. Нельзя отрицать наличия определённой аналогии между процессами человеческого мышления и реализацией заданных программ в вычислительных машинах. Имитация человеческого мышления в машинах этого типа достигает высокой степени совершенства. Вычислительные электронные машины могут «запоминать», «учиться», «классифицировать» и «обобщать», «переводить», производить «выбор» между вариантами решения задачи, сигнализировать об ошибках оператора, задающего неправильную программу, и т. д. Вычислительные устройства могут моделировать все психические функции, которые поддаются формализации, т. е. выразимы путём конечного числа формул с конечным количеством знаков. Число психических функций, поддающихся формализации с развитием науки, несомненно, будет возрастать. Но нельзя согласиться с утверждением Н. Винера, будто бы «информация» в человеческом мышлении качественно совершенно не отличается от «информации вообще». Человеческое мышление представляет собою осознанное отражение действительности, что не свойственно никакому другому виду «информации». Нельзя согласиться и с утверждением, что информация в сочетании с энергией есть единственная основа всей действительности. Термин «информация» заимствован из современной математики и используется в кибернетике как выражение сложного взаимодействия, в котором участвует много факторов и аккумулируются многие предшествующие изменения. Изучение работ кибернетиков приводит к выводу, что в тех случаях, когда они занимаются философскими обобщениями, под «информацией» они подразумевают некие «чистые» связи без того, что связывается, отношения вне того, что соотносится, а это есть идеализм. Против такого понимания отношений выступал в своё время Маркс [1].

---

[1] См. *К. Маркс*, Теории прибавочной стоимости, т. III, 1936, стр. 110.

Таким образом, когда неопозитивизм сводит содержательные процессы мышления к формально-математическим соотношениям, это говорит не только о метафизическом, но и о идеалистическом характере взглядов неопозитивистов на человеческую психику.

Рассмотрим в этой связи учение о так называемом «уровне молчания», сформулированное А. Кожибским в книге «Наука и здравомыслие» и широко разрекламированное его учениками. «Уровнем молчания» Кожибский называет первую ступень абстрагирования в процессе познания. На этой ступени возникает чувственное восприятие какого-либо предмета, процесса и т. д. Восприятие это получает наименование «объект». «Мы должны рассматривать объект как «первую абстракцию» (с конечным числом характеристик) от бесконечного числа характеристик, свойственных событию» [1]. Объект — это «нервная конструкция внутри кожи». Уайтхед определяет объект как «узнанную часть события». Таким образом, казалось бы, объект есть обозначение результата отражения в сознании «события» как действительно объективного процесса, происходящего вне сознания.

Но неопозитивистам никогда нельзя верить на слово. Именно здесь начинается грубая смысловая путаница, которую неопозитивисты допускают, несмотря на всё своё деланное возмущение «неточностями» языка. Само «событие» («факт») есть, согласно Кожибскому и другим современным позитивистам, результат логического конструирования. «Событие», рассуждает он, — это некий процесс движения электронов, протонов и т. д., их «безумная пляска»; электроны же и протоны суть лишь конструкции науки, т. е. продукты мыслительной деятельности учёного. «Событие» в таком случае оказывается не более как следствием логического преобразования чувственного материала наукой и находится исключительно в сознании учёного, в мире субъекта. *«Без науки мы бы не имели события»*. Оно не существует объективно. «Собака Фидо не имеет науки и, следовательно, не имеет «события»» [2].

Действительно, животные не обладают способностью к научному мышлению, и электроны и протоны как таковые для них как бы «не существуют». Но здесь нельзя

---

[1] *A. Korzybski,* Science and Sanity, 1948, p. 389.

[2] Ibid., p. 395, 409.

совершать подмену двух различных понятий: непознанного и несуществующего объективно. В результате подмены понятия непознанного понятием несуществующего «событие» отождествляется неопозитивистами с «человеческой» реакцией на раздражение. На самом же деле, хотя собака и не подозревает о существовании электронов, это нисколько не мешает последним существовать независимо от сознания собаки.

«Объект» — это первая (despite словесная, дологическая, чувственная) абстракция. Но объект оказывается абстракцией от того, что есть продукт более высоких ступеней абстрагирования. С другой стороны, событие и объект есть нечто почти тождественное, ибо и то и другое «дословесны». Подводя итог своим рассуждениям, семантики утверждают, что вся проблема сводится к терминологической двусмыслице: для обозначения разных вещей — того, что «вне нас», и того, что «в нас», — в неопозитивистской теории познания, видите ли, часто используется один и тот же термин «объект». Но вселенная «вне нас» (по вульгарной терминологии семантиков — «вне кожи») отождествляется с тем, что находится «внутри нас», ибо объективно существующее понято неопозитивистами как результат логической реконструкции наших ощущений. Вселенная получается очень тесная, поскольку вся она помещается «внутри кожи», а говоря точнее, в сознании субъекта. Неопозитивисты воюют против отождествления понятий, а сами отождествили объективный мир с его отражением в голове субъекта. Отождествление это отнюдь не случайно. Логические позитивисты столь же не случайно отождествляют предмет понятия и субъект суждения о предмете. И поскольку событие они понимают как продукт логических ступеней абстракции, а начальным пунктом её являются ощущения субъекта, то объективный мир оказывается производным от субъекта, оказывается конструкцией из чувственных переживаний субъекта.

Бросается в глаза явная несообразность: поскольку «событие» есть результат высоких ступеней абстрагирования, то согласно теории абстракций Кожибского (чем выше абстракция, тем меньше в ней содержания) «событие» имеет значительно меньше содержания, чем чувственная ступень в познании. В таком случае оказывается совершенно непонятным, как может быть получен чув-

ственный образ как менее содержательное отвлечение от более содержательного «события».

Учение диалектического материализма об объективной реальности и её отражении в процессе познания вызывает особую враждебность неопозитивистов. Американский позитивист А. Рапопорт в статье «Диалектический материализм и общая семантика» пытается убедить читателя, что всякая реальность зависима от сознания, а поэтому лучше говорить не о реальности, а о «существовании». «В любом случае существование чего-либо, — пишет он, подхватив идею Бриджмена, — будь то перо, город, иррациональное число, мутация плодовой мушки, инвариантно связано с определёнными экспериментальными процедурами. Поэтому эти процедуры должны быть включены в определения существования» [1]. От ответа на прямой вопрос, существует ли и существовал ли мир до появления субъекта и его ощущений, Рапопорт пытается уйти при помощи софистики, основанной на включении операций экспериментирования в понятие существования. «Серьёзное возражение материалистов против идеалистической позиции, — заявляет он, — основывалось на ошибке идеалистов, которые не признавали существования мира до того, как появились организмы с их ощущениями. Но это возражение просто лишь указывает на тот факт, что прошлый мир существует на логическом уровне» [2].

Таким образом, внешний мир независим от «организмов с их ощущениями», но зависим от мыслящих и говорящих учёных. Слова (символы логических обобщений) зависят от внешнего мира, но сам внешний мир конструируется при помощи слов и из самих слов. Рассуждая далее, А. Рапопорт пытается опровергнуть учение диалектического материализма об объективном характере истины. Результат, к которому он приходит, заключается в том, что истина независима от человека, но зависима от... наблюдателя. Но в чём же здесь разница? Первым автором этой странной «поправки» был Шлик. Смысл её сводится к следующему: если представить себе, что могли бы быть наблюдатели, которые созерцали землю до существования на ней человека, они её увидели бы, но вопрос

---

[1] «ETC...», vol. V, № 2, 1948, p. 94. (Курсив снят. — *И. Н.*)
[2] Ibid., p. 95.

о том, существовала ли земля в отсутствие таких наблюдателей, якобы «бессмыслен». Но это означает стремление уйти от прямого ответа на вопрос, а на деле в то же время остаться на субъективистских позициях.

Так неопозитивисты уходят от действительности в мир слов, превратив символические конструкции в главный предмет изучения.

Включение неопозитивистами операций экспериментирования в понятие существования предмета есть разновидность *позиции операционализма.* С точки зрения операционализма, понятия, с которыми имеет дело наука, не отражают того, что существует в действительности, но лишь выражают поведение учёного, его операции над исследуемым чувственным материалом. Э. Мах в своё время подобным субъективистским образом пытался, например, рассматривать понятие массы [1].

Операционалисты извращают факт возникновения и изменения многих понятий современной физики и математики в зависимости от различных экспериментов и разрабатываемых исчислений. Такая, например, величина, как $\sqrt{2}$, возникла в математике в результате операции извлечения квадратного корня. Но это отнюдь не значит, что понятия и суждения суть «чистый продукт» деятельности учёных. Они носят действительно научный характер только тогда, когда верно отражают какую-либо сторону объективной реальности. Истинные суждения имеют «содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества...» [2]. Содержание суждения, например, о том, что земля существовала до людей, является вполне верным не только для нашего времени, когда геологи и палеонтологи производят соответствующие «операции», подтверждающие это, но и для времени, когда на земле людей вовсе не было и, следовательно, никто не мог высказать соответствующего суждения. Для неопозитивистов же ответ на простой вопрос, был ли мир до человека, — является непреодолимым препятствием. С их точки зрения, получается, что давать ответ на данный вопрос равносильно поискам операции, которая происходила бы без того, кто эту операцию совершает, т. е., иными словами, ответ будто бы «невоз-

---

[1] См. *Э. Мах,* Механика, Спб. 1909, стр. 182.
[2] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 110.

можен». Возиикает то же положение, в котором, как убедительио показал в своё время В. И. Леиин, очутились махисты, когда оии искали некий мифический «центральиый члеи», в созиаиии которого должеи был бы, с их точки зреиия, существовать мир в период до появлеиия людей иа земле. Но очевидио, что философия, которая ие может удовлетворительио разрешить подобиые элемеитариые, с точки зреиия иауки, проблемы, ие имеет права называться «научной» философией.

Кариап в работе «Логическая коиструкция мира» (1927) искал реальиую первооснову мира и иауки в «личио-психических переживаииях», из которых посредством их математико-лиигвистической обработки, путём подведеиия под формальиое едииство пытался дедуктивио построить умозрительиую коиструкцию физических и духовиых предметов. Он утверждал, что «все физические предметы сводимы к психическим»[1]. В сочииеиии «Логический сиитаксис языка» (1934) Кариап обиаружил базис иауки уже ие в переживаииях, а в пресловутых «протокольиых предложеииях». Но это иичего ие меияет по существу дела.

Айер обвинил Кариапа в метафизике, поскольку последний считал, что имеино от выбора нами того или иного «языка» зависит, что прииимать за исходиую реальиость — дух или чувствениые даиные. Согласно Айеру, повторяющему в этом случае рассуждеиия Виттгенштейиа, чувствеииые даниые иадо прииимать как таковые, ие пускаясь ии в какие рассуждения по поводу того, имеется ли у них какой-либо особый источник или иет[2]. Но спор этот совершеиио иллюзореи. Независимо от того, разрешают или запрещают иам давать определёиный ответ иа вопрос о природе чувствеииых даиных, оии, с точки зреиия Айера, существуют только как ощущения субъекта, ие имея никакого виешиего источника. Зиачит, объективная первоосиова мира и Айером подмеиеиа субъективиой. За последнее время Рейхеибах и Айер выступали с заявлеииями о том, что «возможно» существоваиие вещей вие иас. Но эти заявлеиия ие были доведеиы до призиаиия правильиости позиции философского материализма.

[1] *R. Carnap,* Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928, S. 78.
[2] См. *A. Ayer,* The Foundations of Empirical Knowledge, London 1940, p. 113—114.

Неопозитивисты усердствуют в изобретении новых словечек для обозначения объекта. Что же представляет собой этот «объект» в понимании неопозитивистов? Позитивист Веркмейстер ищет этот объект во «взаимодействии». Возникает вопрос: взаимодействии чего с чем? Взаимодействия с... взаимодействием — отвечает он. «Референт взаимодействия есть само взаимодействие в соответствии с законами...» [1] Итак, получается взаимодействие без взаимодействующего. В. И. Ленин по поводу измышлений жрецов «энергетического» идеализма, рассуждавших о движении без того, что движется, писал: «Тот фокус, который проделывается обыкновенно с отрицанием материи, с допущением движения без материи, состоит в том, что умалчивается об отношении материи к мысли... Если же... при исчезновении материи предполагается не исчезнувшей мысль... то вы, значит, тайком перешли на точку зрения философского идеализма» [2]. Аналогично взаимодействие без взаимодействующего возможно лишь как «чистое» понятие в мысли, а значит, предполагает предшествующее ему существование субъекта.

Слово «взаимодействие» вообще в ходу у неопозитивистов. Но их нельзя заподозрить в симпатиях к диалектике. При посредстве этого слова они стремятся подменить диалектические отношения связями и отношениями, истолкованными сугубо метафизически и идеалистически.

О «чистом» взаимодействии (transaction) субъекта и объекта говорил и инструменталист Дьюи. Этим понятием он предлагал заменить понятие объекта, изгнав последнее из науки.

В конечном счёте «объект» и «реальность» выбрасываются неопозитивистами за борт. Карнап высказывался даже против того, чтобы реальность была принята как предмет веры: «Если кто-либо решит принять предметный язык, нет никакого возражения против того, чтобы сказать, что он принял мир вещей. Но это не надо истолковывать так, что его решение означает, будто он *верит* в реальность вещественного мира; такого рода уверенности, утверждения или допущения не существует... Было бы неправильно следующим образом описывать положе-

---

[1] «Philosophy of Science», vol. 19, № 3, 1952, p. 223.
[2] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 254, 255.

ние: «Факт эффективности предметного языка является подтверждением доказательства реальности мира вещей»; вместо этого мы скорее должны были бы сказать: «Этот факт рекомендует предметный язык для его принятия»» [1].

По вопросу о существовании реальности у неопозитивистов можно обнаружить два вида утверждений. В одних случаях они запрещают говорить о реальности как таковой. «Проводить различие между реальностью и фантазией есть задача психологов, а не философов и логиков, которые могут лишь перечислить различные значения слова «быть» и пытаться дать правила их употребления» [2]. Таким образом, неопозитивисты уподобляются Прудону, о котором Маркс писал, что он пытается видеть в реальности буржуазного общества только «словесный оборот».

В утверждениях другого рода более открыто признаётся феноменологический характер «позитивистской реальности». Различие между «кажущимся» и «действительным» состоит, «во-первых, в различии между поверхностным и детальным переживанием, причём последнее и обозначается как переживание действительности; во-вторых, «действительным» обозначают математическую схему, из которой с большой точностью можно выводить переживания» [3]. И те и другие утверждения нередко находятся в одном и том же позитивистском сочинении, например у Франка, наглядно опровергая тем самым молву о «логической» точности неопозитивизма. Впрочем, различие между этими утверждениями не принципиальное, оба они ведут к идее о том, что вообще нет различия между ощущаемым и воображаемым.

Но если нет существенного различия между ощущаемым и представляемым, между реальным и кажущимся, то приходит конец науке, в своей верности которой так убеждают своих читателей неопозитивисты. Никакая наука невозможна там, где кажимость отождествляется с достоверностью, допущение — с твёрдо установленными и проверенными в ходе общественной материальной практики людей фактами.

---

[1] «Semantics and the Philosophy of Language», p. 211—212.

[2] «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. IV, № 15, 1953, p. 232.

[3] *Ph. Frank*, Das Kausalgesetz und seine Grenzen, S. 254.

Философская сущность неопозитивизма становится ясной, когда обнаруживается согласие неопозитивистов с точкой зрения солипсизма. Солипсизм был признан одним из основателей неопозитивизма Л. Виттгенштейном. *«Границы моего языка,* — заявляет он, — означают границы моего мира... И именно то, что солипсизм *имеет в виду,* вполне правильно, только это не может быть *сказано,* но обнаруживает себя... Я есмь мой мир (микрокосм)»[1].

Что касается оговорок, то они всё же были и у Виттгенштейна. Он видел отличие своего солипсизма от солипсизма имманентов в том, что последние считали мир «реальным» представлением субъекта, а у него, Виттгенштейна, мир и субъект не принадлежат друг другу, но субъект есть лишь «граница» мира. «... Солипсизм, будучи строго проведённым, совпадает с чистым реализмом. «Я» солипсизма сжимается до непротяжённой точки и остаётся реальность, с этой точкой координированная»[2]. Это ухищрение не ново. «Я» как «непротяжённая точка» имеет свою аналогию в лице пресловутого «потенциального центрального члена» авенариусовской принципиальной координации. О солипсизме Авенариуса В. И. Ленин писал: «Различные способы выражений Беркли в 1710 году, Фихте в 1801, Авенариуса в 1891—1894 гг. нисколько не меняют существа дела, т. е. основной философской линии субъективного идеализма. Мир есть мое ощущение; не-*Я* «полагается» (создается, производится) нашим *Я;* вещь неразрывно связана с сознанием; неразрывная координация нашего *Я* и среды есть эмпириокритическая принципиальная координация; — это все одно и то же положение, тот же старый хлам с немного подкрашенной или перекрашенной вывеской»[3].

Карнап в книге «Логическая конструкция мира» признался, что его взгляды и *«идеализм* (объективный, субъективный и солипсистский) *не противоречат друг другу ни в каком пункте»*[4]. Карнап пытался несколько отмежеваться от солипсизма имманентов и Авенариуса, заявляя, что его солипсизм носит не онтологический, а лишь «методологический» характер, что он «безличен». *«Существо-*

[1] *L. Wittgenstein,* Tractatus Logico-Philosophicus, p. 148, 150.
[2] Ibid., p. 152.
[3] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 57.
[4] *R. Carnap,* Der logische Aufbau der Welt, S. 249.

*вание Я не есть первоначальный атомарный факт* данного. Из cogito не следует sum; из «Я переживаю» не следует, что Я есть, но что есть переживание... «Я» есть класс первоначальных переживаний» [1]. Сходным образом Рассел утверждал, что надо говорить не «я думаю», а «во мне думается». К подобному «великому» преобразованию сводился, между прочим, и столь широко рекламированный позитивистами в их учении о «фактическом знании» переход от «протокольных предложений» (простые предложения об исходных фактах науки, построенные при помощи формальнологических средств) к «предложениям наблюдения». Вместо «он наблюдает то-то и то-то» разрешалось говорить только: «здесь наблюдаемо то-то и то-то». Что здесь нового по существу? Разве рассуждения эмпириокритиков о «ничьих» переживаниях не сводятся к тому же результату? За пёстрой шелухой слов мы вновь и вновь обнаруживаем старое и прогнившее насквозь махистское нутро.

Что касается существа идеи о «ничьих» переживаниях, то эта проблема была в своё время рассмотрена В. И. Лениным в труде «Материализм и эмпириокритицизм». В. И. Ленин указывал, что она представляет собой не более, как софистический выверт, прикрывающий тезис субъективного идеализма о том, что мир является продуктом деятельности субъекта, существует только в представлениях и мыслях субъекта. Опровержением тезиса субъективного идеализма служит общественная практика человечества. Ни производство, ни социальные отношения вообще, ни поддержание существования отдельной личности невозможны либо превращаются в нечто уже совершенно мистическое, если стать на позицию субъективного идеализма.

В 30—40-х годах ряд неопозитивистов пытался декларативно отмежеваться от солипсизма. Так, например, Шлик в статье «Позитивизм и реализм», помещённой в III томе журнала «Erkenntnis...» (1932 г.), категорически отрицал солипсистский характер своего мировоззрения. По существу, однако, антисолипсистская аргументация сводилась к той оговорке, которую до этого уже выдвинул Виттгенштейн. Разница была лишь в том,

[1] *R. Carnap,* Der logische Aufbau der Welt, S. 226.

что Виттгеиштейи видел в ией «уточиение» точки зрения солипсизма, а его друзья и последователи — «опровержеине» её. Никуда дальше из этого тупика неопозитивнсты, поскольку они признают свою доктрниу, выйти ие смогли.

### Основные черты теории познания неопозитивизма

Теория позиаиия — главиая часть иеопозитивистского учеиия. Его сторонииики выдвииули тезис о так изываемой «теоретико-позиавательной нейтральиости» мира. Что представляет собой зиаиие, иаука согласио точке зреиия иеопозитивистов? Каковы задачн, стоящие перед научиым зиаиием?

На этот вопрос иеопозитивисты отвечают следующим образом: иаука «упрощает» обозрение опыта. Зиаиие должно помочь предсказаиию порядка ощущеиий путём анализа вероятиости их появлеиня в соответствнн с той или ииой ранее выдвииутой гипотезой методом проб и ошибок. Наука — это «метод приспособлеиия» субъекта к будущим ощущениям.

Казалось бы, здесь речь ндёт о иеобходимостн тесной связи иауки с жизиениой практикой людей. Но это вовсе ие так. Неопозитивисты отождествляют теорию с поведеиием субъекта, учёиого. Правда, в отлнчие от прагматистов оии подразумевают под поведением сумму логических операций и маннпуляций учёиого в лаборатории, а ие инстинктивные биологические импульсы, идущие из «глубииы» оргаиизма. Одиако общая теидеиция н в том и в другом случае агностическая.

Остаиовимся на иекоторых положениях учеиия иеопозитивнстов об истине. Неопозитивисты расчлеияют знанне на «формальиое», т. е. логико-математическое, и «фактическое», т. е. эмпирическое. Соответствеиио этому они признают существование двух видов истныы: истииу формальиую н истииу фактическую. Первый вид истииы есть ие что ниое, как логическая правильиость. Последняя озиачает соотиесеиие предложеиий с их дезигиатами (т. е. с чувствеиио воспринимаемымн фактами, явлениями). Логнка, по Кариапу, даёт только аиалитнческое знание, поэтому достижеиие формальиой истииы озиа-

чает лишь получение различных вариантов тавтологий. Что касается фактических истин, то они представляют собой предложения, отнюдь не отражающие своим содержанием объективного мира, но лишь соотнесённые с миром переживаний субъекта. Фактические истины Карнап называет «случайными»; они зависят якобы от «изменения человеческой нервной системы». Однако не более устойчивой оказывается и логическая истина, если учесть, что, согласно неопозитивистам, правила логики есть продукт соглашения и их можно менять, по выражению К. Айдукевича, так, «как хамелеон меняет кожу».

Таким образом, с одной стороны, неопозитивисты утверждают, что нет никакого устойчивого абсолютного познания вне логических тавтологий, поскольку чувственный опыт текуч и непостоянен. Так, разговоры о «данности» ощущений превращаются, как указывал В. И. Ленин в отношении махистов, в недоверие к ощущениям. С другой стороны, сами логические тавтологии приобретают крайне неустойчивый характер, ибо они зависят от той логической системы, из условно принятых аксиом и правил следования которой они вытекают.

Так неопозитивистская «наука» остаётся без истины. Иначе и не могло получиться, когда отрицается единственно научное понимание истины и её критерия, данное диалектическим материализмом. Диалектический материализм учит, что истина есть соответствие знания объекту; истинное знание — то, которое адекватно отражает объективную действительность. Критерием истинности знания является практика, т. е. вся совокупность деятельности людей, направленная на создание необходимых условий существования общества. Её главнейшие элементы — материально-производственная и политически-революционная деятельность классов, а также научное экспериментирование. Считать за истину переживания субъекта как таковые означает признать её чисто субъективной. Польский позитивист Котарбинский предлагал считать в определённом контексте некоторые положения достоверными, «как если бы» они были проверенными и истинными. Но это не спасает положения. Твёрдой почвы под такими предложениями всё равно не оказывается.

В конечном итоге неопозитивисты сошлись на понимании истинности как логической согласованности предло-

жений науки друг с другом, считая принципы этой согласованности чисто условными. Это определение истинности было чётко сформулировано по отношению к дедуктивному «формальному» знанию (область логики и математики), а затем было перенесено и на область производного «фактического» знания, поскольку формальное обобщение протокольных предложений возможно лишь с помощью тех же самых логических средств. От характера этих средств зависят и получаемые обобщения. В силу указанной точки зрения на истину знание приобретает произвольный характер. Те или иные «теории» начинают рассматриваться как лингвистические структуры, проверяемые лишь путём установления их внутренней непротиворечивости. Познание — это лишь поиски разных систем терминологической аппаратуры, ведущих к различным конструкциям «картины мира». Научные определения лишь описывают «лингвистические привычки» людей. Научная истина оказывается лишь наибольшей взаимосогласованностью терминов и предложений в рамках данного языка науки, понимая под языком совокупность терминов, знаков и правил оперирования с ними.

Неопозитивистское определение истинности как согласованности терминов друг с другом в системе почти совпадает с пресловутым махистским принципом «экономии мышления». Некоторые неопозитивисты, правда, пытались при помощи чисто словесных ухищрений доказать наличие какой-то разницы между этим махистским принципом и их собственными положениями. М. Шлик убеждал, например, что «подлинная экономия мышления (принцип минимума употребляемых понятий) есть *логический* принцип, он касается отношений между понятиями; принцип же Авенариуса — Маха биологически-психологический, он говорит о наших процессах представления и воли. Это принцип удобства, лени, а первый принцип — «это принцип единства»» [1]. В действительности же и логическая и психологическая интерпретации принципа «экономии мышления» в равной степени носят субъективистский характер, поскольку обе они исходят из деятельности субъекта, упорядочивающего свои ощущения.

[1] *M. Schlick*, Allgemeine Erkenntnislehre, S. 91.

Отрицая сходство своих идей с идеями Маха, Шлик пытался стереть с неопозитивизма родимые пятна берклеанства, слишком заметные на махизме. Поэтому он заявляет, что представителей «Венского кружка» отличает от Беркли то, что клойнский епископ полагал, что быть — это значит быть воспринимаемым, а с точки зрения «Венского кружка», «...действительно всё то, что в определённое время должно быть [логически] мыслимо как сущее» [1]. Но увидеть здесь действительно «существенное» различие невозможно. Неопозитивизм есть разновидность берклеанства.

В неопозитивистском учении об истине большую роль играет понятие «структуры». «Структура» (система) понимается неопозитивистами как совокупность формальных связей и отношений равенства, подобия, последовательности, порядка и т. д. В «структурах» они видят всё содержание научного знания. Эта точка зрения непосредственно вытекает из логического формализма неопозитивистов.

Марксистско-ленинская теория отражения совершенно не совместима с неопозитивистской теорией познания. Последняя стоит на точке зрения идеалистического отождествления познания и познанного, познающего и познаваемого. Эта точка зрения таит в себе сильную иррационалистическую тенденцию, хотя у неопозитивистов она несколько прикрыта признанием логического воздействия субъекта на тот материал, который познаётся субъектом. В силу отождествления познающего и познаваемого логическая структура знания оказывается в теории познания неопозитивистов единственным содержанием знания, поскольку знание и то, что выражается в знании, могут быть тождественны друг другу только в формальном (структурном) смысле. Виттгенштейн выдвинул тезис о «тождестве структур» внешнего мира, нервной системы, формализованного языка и математики. К этому тезису присоединились многие американские семантики вопреки своим многочисленным заявлениям о том, что от отождествления всякого рода происходят все беды людей. Идя по такому пути, можно, конечно, без особого труда доказать «тождество» чего угодно.

Порочность подобных отождествлений может быть показана на примере попыток современных «физических

---

[1] *M. Schlick*, Allgemeine Erkenntnislehre, S. 178.

идеалистов» доказать «тождество» с формальной точки зрения астрономических систем Коперника и Птоломея. Внося в физико-математические формулы соответствующие этим двум системам различные измерения (параметры), они пытались привести обе системы к такому виду, который позволил бы одинаково точно описать совокупность («структуру») движений небесных тел, оставляя в стороне вопрос о причинах, определивших её в ходе исторического развития солнечной системы.

Неопозитивисты резко разграничивают в процессе познания чувственное и рациональное. Участник «Венского кружка» В. Крафт заявляет, например, что чувственное «лишь переживается» и как таковое оказывается потому вообще за пределами научного осмысления [1]. М. Шлик считал логически невозможным познание характера чувственных восприятий у других субъектов. Для неопозитивистов оказывается загадочным тот факт, что в обобщённом знании, которое получается современной наукой путём логической обработки эмпирических фактов, каким-то непонятным им образом возникает общезначимое единство чувственного и рационального, доказываемое практической эффективностью наук. Неопозитивисты не желают понять, что формальной логики для получения подлинно научных обобщений недостаточно. Процесс восхождения к обобщённому знанию отнюдь не может быть сведён к чисто внешнему приложению к чувственным данным формальнологических средств, независимых якобы по своему строению от строения чувственного материала. Наряду с применением формальной логики для всестороннего познания объекта необходимо прежде всего диалектическое рассмотрение развития предмета в противоречивом единстве его сторон. Неопозитивисты же, как типичные метафизики, полностью обходят молчанием проблемы развития, проблемы диалектической логики. Диалектика перехода от чувственной к рациональной ступени познания для неопозитивистов оказывается книгой за семью печатями. Переход этот, как учит диалектический материализм, внешне бывает подчас незаметен, так как рациональное как бы уже «вплетено» в состав самого чувственного (например, при человеческом восприятии), но, с другой стороны, отнюдь не озна-

[1] См. *V. Kraft*, Der Wiener Kreis..., S. 39.

чает ни тождества закономерностей этих двух ступеней, ни тождества познаваемых в них сторон действительности (явления и сущности).

Сущность скачка от чувственной к рациональной ступени познания состоит в переходе к качественно иной форме отражения объективной реальности в сознании, использующей такие средства, как понятие, суждение, умозаключение. Что касается единства чувственного и рационального, то состоит оно не в том, что самому ощущению будто бы внутренне, органически присуща какая-то логическая структура, которая и позволяет это восприятие непосредственно запечатлеть в простом предложении наблюдения. Единство это заключается в активном воздействии человеческого сознания на характер восприятий и на направление чувственного познания, а также в тесной зависимости логических форм от познаваемой действительности, в зависимости их от структуры объективных причинно-следственных связей в изучаемом объекте. Единство это заключается в принципиальной возможности, подтверждаемой человеческой практикой, по мере прогресса науки всё более и более точно выражать в рациональной форме объективные связи и отношения. Непосредственное адекватное отражение чувственного в рациональном невозможно; понимаемое же как *процесс,* это отражение осуществляется всё более и более совершенно. История смены одних научных теорий другими, более точно и глубоко выражающими сущность явлений, даёт этому массу доказательств. Примером может служить история учений о природе световых явлений.

И не случайно, что когда неопозитивисты пытаются сказать нечто определённое по поводу структуры тех или иных чувственно воспринимаемых явлений, то их рассуждения сводятся либо к повторению того, что без них получено учёными-специалистами, работающими в области математики и физики, либо к тавтологиям и плоским тривиальностям. Кожибский, например, заявляет: «Структурный факт, что наши деревья растут корнями в земле, а листьями вверх, не есть независимый факт; он имеет отношение к общей структуре мира, к положению, к действию солнца» [1]. Ссылаясь на структурное тождество языка и мира, Кожибский дошёл, далее, до

[1] *A. Korzybski,* Science and Sanity, p. 168.

того, что предложил выражать взаимосвязь между фактами при помощи соединения слов, высказанных об этих фактах, дефисом между этими словами. Это означает полную подмену реальных взаимосвязей вещей чисто словесными образами, которые закрывают путь к подлинному познанию, как и вербальные ухищрения схоластов.

Можно ли вообще разрешить проблему адекватного познания чувственно воспринимаемых качеств с позиций неопозитивистов? Нет, невозможно. В этом вопросе неопозитивизму присуще глубокое противоречие. С одной стороны, ощущения и описывающие их предложения трактуются ими как базис известной человеку действительности и науки, но с другой, — именно ощущения, эмоции и т. д. — всё то вообще, что не сводится без остатка к количеству и отношениям, оказывается абсолютно неадекватным содержанию наук.

Замена многообразных качеств действительности структурным схематизмом означает растворение их в логико-математическом формализме. Воспринимаемые же органами чувств качества действительности как таковые оказываются не только оторванными друг от друга и рассматриваемыми в метафизически застывшем виде, вне изменения, развития, вне времени, но и иррациональными и непостижимыми, ибо непонятен источник их возникновения и механизм их восприятия. Это ведёт к явному агностицизму не только в отношении познания сущности вещей, что выражалось, например, в отрицании неопозитивизмом философии, но и в отношении самих явлений.

Конечно, в этой проблеме есть реальные трудности, существующие независимо от спекуляций неопозитивистов; эти-то трудности и были использованы в неопозитивистских спекуляциях. Всё ощущаемое нами никогда не может быть «без остатка» выражено через логическое; открываются всё новые и новые аспекты действительности, качественно не сводимые друг к другу. В то же время развитие науки необходимо идёт в общем к увеличению в ней удельного веса именно логико-математического знания. Наличие этого противоречия указывает на глубокую диалектическую противоречивость процесса отражения объекта в субъекте.

Принцип структурности всякого знания, т. е. сведения знания к знанию структуры, неопозитивисты пытались

использовать для того, чтобы внешне отмежеваться от агностицизма: если всякое знание исчерпывается структурой, то теряет будто бы смысл вопрос о знании того, что находится за пределами структуры, т. е. «за» знанием. Но по существу своему данный принцип и есть именно агностический принцип. Не только неопозитивизм, но и агностицизм во всякой форме связан в конечном итоге с утверждением о том, что содержание знания не выходит за пределы знания структуры явлений. Он сводит знание к фиксации явлений, к выражению их последовательности, сосуществования, обозначению их знаками и т. п. Наглядный пример сведения знаний к сжатому внешнему описанию даёт теория познания Герберта Спенсера. Агностицизм здесь сопутствует механицизму. И он заключается не только в отрицании возможности отразить в науке сущность явлений, а также специфически качественную сторону явлений, но и в непонимании тех широких возможностей выявления именно качественной стороны структурного знания, которые содержатся в самом структурном знании, как, например, в арифметических исчислениях.

С концепцией «структурности» всего знания тесно связаны такие проявления механицизма, как поиски неопозитивистами универсальной науки и формального «единства наук». Однако задача вывести путём дедукции ряда абстрактных физических или каких-либо иных понятий конкретное содержание всех наук принципиально не выполнима, ибо мир неисчерпаем. При этом неопозитивисты впадают в глубокое противоречие сами с собой.

Отрицая качественную специфику абстракций различных наук, они тем самым преуменьшают познавательное содержание абстракций, хотя в основу унификации наук кладут только абстракции. Вообще без абстракций невозможна не только никакая наука, но и суррогат науки.

Концепция неопозитивизма о «структурности» знания является не только механистической и агностической, но и субъективно-идеалистической. Это видно из того, что неопозитивисты отказываются отвечать на вопрос, каков по своей природе источник структур, формируемых субъектом в ходе ориентировки его в чувственном материале. Р. Карнап в статье «Эмпиризм, семантика и онто-

логия» (1950) пишет: «Быть реальным в научном смысле слова — это значит быть элементом в структуре; следовательно, это понятие не может быть применено со значением к самой структуре» [1].

Смысл этих слов состоит в том, что реальны только внутриструктурные отношения и реальность их зависит от того, с какой именно структурой мы имеем дело, но на вопрос, реальна ли сама структура, Карнап предпочитает не отвечать. Но почему? Потому, что определённый ответ на вопрос о реальности структуры неизбежно требовал бы признания того, что не может быть реальной структура «сама по себе», не будучи структурой либо материи, либо сознания и т. д. Пришлось бы дать ответ на вопрос, *какова* же та реальность, которая обладает структурой. Эддингтон в книге «Пространство, время и тяготение» признавал, что структура не может быть создана без материала, но утверждал, что «природа материала не имеет значения». В данном случае, однако, имеет место не пренебрежение природой «материала», но нечто большее, а именно: отрицание *независимости* объектов познания от субъекта, как определённого *качества,* этим объектам присущего, а значит, отрицание объективной реальности. Это отрицание и выражается, в частности, в стремлении выбросить за борт *качественное* содержание структур знания. Поэтому-то Карнап и пускает в ход обычные семантические уловки и уходит от прямого ответа.

Карнап утверждает, что «научно» можно говорить о реальности только применительно к элементам внутри структур; «реально» лишь отношение элементов структуры к структуре как целому. Но что является источником этой реальности? Если запрещают искать источник реальности вне структур, то остаётся признать, что этим источником является субъект, конструирующий структуры в науке. Эта идеалистическая концепция направлена против материализма. В этой связи стоит обратить внимание на следующее заявление Карнапа: структурное описание «образует высшую ступень формализма и дематериализации» [2]. Так позитивистская философия обнаруживает

[1] «Semantics and the Philosophy of Language», p. 210—211.
[2] *R. Carnap,* Der logische Aufbau der Welt, S. 15. (Курсив снят. — *И. Н.*)

свою подлинную сущность антипода и врага материализма.

С категорией «структуры» (формы) внутренне связана категория «смысла» предложений (их значения). Смысл — это одна из важных категорий неопозитивистской философии. Рассмотрим этот вопрос особо. С точки зрения логического позитивизма, реально только то, что определённо, а определённо только то, что логически осмысленно. Логическая осмысленность для сторонников неопозитивистской теории «логического синтаксиса» означала лишь формальную зависимость одних элементов предложения и целых предложений от других предложений в рамках единого дедуктивного исчисления. «...Построение системы должно осуществляться чисто формально, следовательно, безотносительно к значению знаков...» [1] Если данное предложение можно включить в определённую систему предложений (т. е. принципы, по которым оно построено, не противоречат принципам этой системы), значит оно может приобрести смысл (значение), с точки зрения данной системы.

Пока мы имеем дело с логико-математическими исчислениями, такое понимание осмысленности имеет свой резон, но до определённых пределов: до тех пор, пока не встал вопрос о реальной интерпретации результатов, полученных в данном исчислении. Наличие этих пределов сторонники «логического синтаксиса» для формального знания вообще отрицали, считая, что не существует содержания суждения (его значения), которое не только отличалось бы от отношений его к другим предложениям и от формы суждения (его структуры), но в известном смысле было бы противоположно ей, будучи от формы независимым. Ч. Моррис предлагал даже термин «значение» изъять из науки как якобы неопределённый, подобно тому как Айер предлагал поступить с истиной.

На последнем, семантическом этапе эволюции неопозитивизма был сделан ряд попыток замаскировать вопиющий формализм учения о формальном знании: начали указывать на необходимость изучения смыслов терминов и предложений.

Неопозитивисты отождествили значение (смысл) предложения с совокупностью условий, при которых

---

[1] *R. Carnap*, Logische Syntax der Sprache, S. 225.

данное предложение является истинным. Соответственно этому тезису Шлик и Карнап в 30-х годах настойчиво стремились найти средства, которые позволили бы по одной внешней форме предложения установить, можно ли считать его истинным. Значение того или иного символического выражения сводилось к определению формальных условий его истинности. Такому подходу способствовало стремление отождествить логику и грамматику. Если оказывалось, что средствами данной системы принципиально нельзя определить указанные формальные условия, то считали, что в данной системе это предложение смысла не имеет. От этого вывода неопозитивисты в дальнейшем так и не смогли уйти.

Один из главных принципов теории познания неопозитивизма гласит: «...Смысл каждого предложения полностью состоит в его верификации (проверке истинности. — *И. Н.*) по отношению к тому, что является данным»[1]. Этот тезис относится к фактическому знанию.

Неопозитивисты не желали учитывать, что если какое-то утверждение из области непосредственного фактического знания не поддаётся эмпирической проверке, то это ещё не значит, что оно не имеет никакого смысла. Утверждение: «На обратной стороне луны есть гора высотой 3000 м», не может быть пока проверено, но оно имеет тем не менее вполне определённый смысл. Чтобы выйти из положения, неопозитивисты стали проводить различие между «принципиальной» и «технической» (на данном уровне развития средств науки) непроверяемостью. Но это означало, что они втихомолку сделали уступку признанию объективной истины.

Чтобы предложение было осмысленным, от него требовали «интерсубъективности», т. е. возможности его проверки не одним, а несколькими субъектами. Через применение к производному эмпирическому знанию формализованных исчислений проверка впоследствии получила истолкование как выявление логической согласованности данного предложения с принятыми правилами синтаксиса и с другими данными предложениями.

С формальнологической точки зрения, такой подход к проблеме проверки достаточен. Он представляет действительную ценность для науки, так как ускоряет и

[1] *M. Schlick*, Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 114.

упрощает в ряде случаев процесс исследования, ибо было бы долгим делом на каждом шагу проверять на практике любой полученный нами результат. Однако в принципе нельзя свести все условия, при которых предложение оказывается истинным, исключительно только к формальнологическим условиям. Критерием истинности даже весьма отвлечённых научных суждений является в конечном итоге практика, которую нельзя понимать как ограниченную суммой нескольких наглядных операций. Так, например, предложение «существует причинность» проверяется всем многообразием общественно-человеческой материальной практики, а отнюдь не каким-то строго ограниченным количеством отдельных экспериментов.

Неопозитивисты, спекулируя на факте тесной внутренней связи между определениями истины и её критерия, отождествляют истинность с суммой операций, с помощью которых проверяется истинность. Отождествление понятий «истина» и «критерий истины» придаёт понятию «истина» субъективистский характер. Выпадает такое важное обстоятельство, как отличие успеха проверки, осуществляемой субъектом, от факта адекватного отражения объективной реальности в утверждении, истинность которого проверена; исчезает процесс отражения объекта в субъекте. Понятие истины совпадает с прагматическим понятием «успеха» личности; это использовали семантики в учении о «предсказательной значимости» слов.

Таким образом, ещё раз подтверждается субъективно-идеалистический характер неопозитивизма. Это же явствует из истории изменения точек зрения неопозитивистов на характер операций эмпирической проверки. От первоначального требования «верификации», т. е. непосредственного сопоставления предложения с чувственным опытом, неопозитивисты перешли к допущению в качестве средства проверки либо осуществления «верификации», либо установления отсутствия «фальсификации» (предложение считается истинным либо в том случае, когда есть факты, его подтверждающие, либо в том случае, когда нет фактов, его опровергающих). Аргументировали они это тем, что в противном случае многие важные предложения целого ряда абстрактных областей науки (например, в современной субатомной физике)

попадают в число лишённых смысла, поскольку их не удаётся свести к непосредственно эмпирически проверяемым высказываниям. Однако «исправление» это только ухудшило дело, открыв дорогу для разгула субъективизма: истинным оказывается любое логически приемлемое предложение, против которого нет в данный момент опровергающих фактов.

Соответственная эволюция шла и в родственном неопозитивизму течении — операционализме. В конце концов операционалист П. Бриджмен пришёл к выводу, что «проверяющей операцией» можно считать сопоставление данного предложения с другими в рамках какой-либо условно принятой дедуктивной системы. Это ведёт к солипсизму, что и признал Бриджмен: «Позиция, которую я принимаю, — это солипсистская позиция...» [1].

Неопозитивизм отождествляет познанность с реальным существованием (последнее они сводят к проверяемости). Такая позиция ведёт к тупику, который возникает также и в том случае, если отрицать сотворение объектов субъектом. Ибо и в этом случае полностью закрывается дорога к расширению познания; появление же нового знания, коль скоро оно не сводимо к тавтологиям, оказывается необъяснимым чудом.

Противоположной является точка зрения диалектического материализма. Марксистская философия, как это глубоко раскрыл В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм», учит о диалектическом движении от относительной истины к истине абсолютной. Наше знание всегда является знанием только некоторой части неисчерпаемого по своему содержанию объективного мира, но оно развивается, совершенствуется, возрастает. Всё большая часть абсолютной истины охватывается человеческим познанием. Но ни в какой конкретный момент наше знание не может по своему содержанию отразить всю полноту содержания объективного мира. Значит, круг познанных вещей неизбежно у́же круга вещей, объективно существующих. Граница между ними непостоянна, изменчива, но ею нельзя пренебрегать. Объективно существующее не есть только то, что уже познано.

«Прикладные» семантики избегают крайних формалистических выводов Карнапа и Бриджмена и ограничи-

[1] *P. Bridgman,* The Nature of Physical Theory, Princeton 1936, p. 14.

ваются пониманием «значения» предложений как соответствия данному знаку чего-то такого, что этим знаком обозначается (обозначенный предмет они называют референтом). Таким образом, значением обладают такие знаки, которые что-либо выражают, интерпретируют. Но референт для семантиков есть часть переживаний субъекта и потому принципиально не отличается от реакций субъекта, связанных с референтом в процессе поведения субъекта. В таком случае значение есть некий символ реакций субъекта, т. е. в конце концов не отличается от «операций» Бриджмена [1].

В конечном счёте категория «значение» у неопозитивистов совпадает со структурой, «смысл» сводится к тем или иным манипуляциям над знаками, к той или иной формальной заменяемости знаков [2]. К подмене смысла структурными символами в полной мере относятся слова В. И. Ленина: «...Против них (символов. — *И. Н.*) вообще ничего иметь нельзя. Но *«против всякой символики»* надо сказать, что она иногда является «удобным средством обойтись без того, чтобы охватить, указать, оправдать *определения понятий»*...» [3].

Как считают неопозитивисты, та или иная система взаимосвязей знаков в структуре науки определяется конвенцией учёных, т. е. их условным соглашением. Следовательно, значения могут быть в принципе произвольными, хотя в рамках данной системы они и должны быть строго определённы. Такой результат окончательно подрывает объективную значимость науки.

---

[1] См. *C. K. Ogden* and *J. A. Richards*, The Meaning of Meaning, London 1927, p. 244. В семантике Карнапа эмпирическому пониманию «значения» соответствуют «правила обозначения». Они входят наряду с «правилами истинности» в семантические правила и устанавливают, какой объект обозначается каким термином. В терминологии К. Айдукевича «правилам обозначения» Карнапа соответствуют «эмпирические правила смысла».

[2] Заметим, что в области собственно логики стремлению неопозитивистов заменить значение (содержание) структурой (формой) соответствует стремление заменить логику признаков логикой объёмов. Тот же характер носит тенденция к подмене суждений предложениями, а понятий — терминами. Хотя неопозитивисты и проводят в принципе различие между тем и другим, однако на деле, как это показал Бентли, часто подменяют одно другим.

[3] *В. И. Ленин*, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 93.

## Конвенционализм неопозитивистов

Принцип конвенционализма в неопозитивизме пережил свою эволюцию. Вначале конвенционально устанавливаемыми неопозитивисты считали исходные посылки формального знания, т. е. аксиомы и правила дедуктивного вывода, в то время как исходные («протокольные») предложения фактического знания считались выводимыми из непосредственного опыта. Кантианский отрыв формы знания от его содержания и противопоставление рационального знания чувственному приняли у неопозитивистов характер противопоставления конвенций логики фактам эмпирии. Немалую роль в этом изменении сыграли учения агностика Д. Юма и неокантианца Файингера. Затем конвенционализм был перенесён с исходных законов и правил логики и математики на область суждений этики и эстетики, а далее — на сферу первичных эмпирических утверждений науки. К усмотрению учёного Поппер свёл решение вопроса о том, какие именно предложения принять для данной теории как эмпирически простейшие («базисные»). Конвенционализм был перенесён в теорию познания. Продуктом условного соглашения семантики объявили также определение истины и её критерия. Но после этих операций неопозитивистов вся система науки неминуемо должна была расползтись, как прогнившая ткань: в ней не оказалось надёжной основы. А иначе и не могло быть. Кто отрицает объективный критерий общественной практики в теории познания, тот не в состоянии найти надёжного критерия для обоснования истинности коренных положений системы теоретического знания.

Как основная формулировка логического конвенционализма известен «принцип терпимости» Карнапа, сформулированный в книге «Логический синтаксис языка». В своих семантических работах Р. Карнап не только не отказался от этой точки зрения, но вновь подчеркнул её: «В выборе правил мы совершенно свободны» [1].

Карнап и другой неопозитивист — Гемпель сравнили логические законы и правила с правилами карточных и других занимательных игр: и те и другие будто бы одинаково произвольны.

[1] *R. Carnap*, Introduction to Semantics, Cambridge 1948, p. 13.

Карнап пытался подкрепить «принцип терпимости» ссылкой на существование различных систем неэвклидовой геометрии. Наукой доказан факт многообразия объективных свойств пространства и зависимости их от характера материальных явлений. Это было представлено неопозитивистами как результат якобы абсолютной субъективности в установлении приписываемых пространству свойств. В таком случае каждая из систем геометрии совершенно автономна и есть итог произвольного творчества субъекта. По аналогии Карнап говорил о полной равноценности «различных логик», как независимых друг от друга вариантов дедуктивных исчислений, которые основаны на конвенциональных посылках и потому равноправны. От аналогии перешли к отождествлению: геометрию интерпретировали как пространственную логику, а логику, о чём много писали французские неопозитивисты, как «физику любого объекта». Из науки о мышлении логика была превращена в науку о бытии в позитивистском её понимании, т. е. в ряд вариантов теории возможных структурных отношений между ощущениями.

Трактовка Карнапом проблемы различных логик путает совершенно различные виды отношений между аксиоматическими системами. В действительности имеют место принципиально различные случаи. Иногда, например в математике, существуют действительно равноправные аксиоматические системы, которые в разной форме могут выражать одно и то же содержание (например, аналитическая геометрия в декартовых и полярных координатах). Совершенно равноправными по отношению друг к другу будут и такие аксиоматические системы, которые в равной степени не отражают никаких сторон объективной действительности и на самом деле произвольны. Они в равной степени не имеют под собой почвы. Что касается различных систем, созданных в современной математической логике (например, полизначные, с различным значением отрицания и др.), то они выражают различные стороны единой неисчерпаемой действительности. Некоторые из них, в частности, нашли техническое применение, например, в релейно-контактных устройствах и других конструкциях, что получило обоснование в работах В. И. Шестакова, П. С. Новикова, Д. А. Бочвара и др. Практика определяет границы действия каждой из этих систем. Поэтому, строго говоря, нет

различных логик, как нет различных геометрий. Есть одна логика познающего мышления, как и одна геометрия объективного пространства, но существуют частные виды логики на базе двузначной логики и частные виды единой геометрии в соответствии с изменением свойств изучаемого объекта в различных условиях.

До некоторой степени конвенционалистскому пониманию логики способствовала её «грамматизация»: поиски тождества грамматических и логических связей путём перехода от предложений обычного разговорного языка к предложениям языка формализованного. Трудность объяснения того факта, что грамматические связи в том или ином живом национальном языке носят именно такой, а не иной характер, была использована в качестве свидетельства произвольности грамматик и основания для полной замены грамматик искусственным схематизмом.

Распространение конвенционализма [1] на все области знания обычно называют «радикальным конвенционализмом». Одним, хотя далеко не единственным, из основателей его был К. Айдукевич. Он усугубил идеализм и волюнтаризм, присущие конвенционалистскому учению. «Коль скоро конвенционален подбор понятий, при помощи которых наука конструирует схему мира, то конвенционален также набор вопросов, с какими наука обращается к действительности» [2]. Таким образом, от соглашения зависят правила языка, при помощи которых строится наука, зависит философская точка зрения на мир и содержание философии, и тем самым картина мира — материалистическая либо идеалистическая. Само мировоззрение, таким образом, было объявлено продуктом конвенции. Б. Рассел писал, что склоняться к материализму или идеализму — это всё равно, что предпочесть либо географический, либо алфавитный порядок списка пунктов в почтовом словаре. И это вовсе не значит, что Рассел предлагал выбрать либо материализм, либо идеализм. Сокровенный смысл этих рассуждений Рассела тот, что прежде всего именно материализм он требует рассматривать только как конвенцию и тем самым льёт воду на мельницу идеализма.

[1] Возникновение конвенционализма обычно связывают с именем А. Пуанкаре (см. «Наука и гипотеза», М. 1904, стр. 61—62).

[2] *K. Ajdukiewicz*, Konwencjonalne pierwiastki w nauce, «Wiedza i życie», 1947, zesz. 4, str. 313.

Раз принятые и положенные в основу науки и описания действительности конвенции могут быть, согласно неопозитивистам, в любой момент заменены другими. Нейрат заявил, что всякое протокольное предложение может быть взято под сомнение, а значит, и всякое решение о принятии данных протокольных предложений может потерять силу. Для указанной замены нужно только решиться на перестройку всей системы и избежать при этом внутренних противоречий в новых конвенциях.

«Опровержения (фальсификации) в строгом смысле для гипотезы нет, — писал Карнап, — ибо если она логически неприемлема в отношении к определённым протокольным предложениям, то в принципе всегда имеется возможность сохранить гипотезу и отказаться от признания протокольных предложений» [1]. Здесь идёт речь не о том, что последующее развитие науки может осуществить замену некоторых положений, считавшихся ранее бесспорными, новыми положениями, которые прежде встречались в штыки. Позитивисты утверждают, что принципиально можно принять *любое* новое положение, если отвергнуть прежние, с ним не согласующиеся. С этим нельзя согласиться, ибо это ведёт к неограниченному субъективизму.

Конвенционалистское понимание основ науки теснейшим образом связано не только с субъективизмом в теории познания, но и с метафизической идеей о том, что все науки о мире могут быть построены как системы формальнологических дедуктивных исчислений.

Как обстоит дело в действительности? Дедуктивное построение наук возможно и даже необходимо прежде всего постольку, поскольку под дедукцией имеется в виду отражение диалектического процесса исторического развития исследуемого предмета. Будущее предмета «дедуцируется» из его прошлого и настоящего путём анализа развития его внутренних противоречий, раскрывающихся в процессе борьбы, как это имеет место в «Капитале» Маркса, где в качестве такого предмета выступает капиталистическая действительность. Такая дедукция исходит из теории отражения и качественно отличается от идеалистической дедукции Гегеля. Диалектическая дедукция последнего состоит во взаимопереходе «чистых» понятий.

---

[1] *R. Carnap*, The Logical Syntax of Language, p. 318.

Качественно отличается она и от субъективно-идеалистической и метафизической дедукции Р. Карнапа, предлагающей различные преобразования данного, но отказывающейся объяснить появление нового. И Гегель и Карнап отождествляют объект и субъект, хотя это происходит по-разному: в первом случае — через растворение объекта в содержании понятия, во втором случае — через его растворение в формальнологической форме предложения. Практическая возможность генетически-дедуктивного построения той или иной науки, с точки зрения диалектического материализма, решается конкретно. Она зависит от уровня и характера накопленных в ней к данному моменту знаний. Но и здесь внутренний ход дедукции, отражающий развитие объекта в силу присущих ему противоречий, то и дело изменяется от вторжения изменившихся внешних условий, влияющих на характер стимулов дальнейшего развития предмета.

Семантическая дедукция неопозитивистских «конструкторов» не имеет ничего общего с историческим процессом развития действительности, она метафизически огрубляет и фальсифицирует её. Эта дедукция превращает основу действительности в неизменную и неподвижную схему из разрозненных «атомарных фактов». При дальнейшем «конструировании» действительности причинные связи подменяются связями логико-математического следования. Факты противоречий в реальности рассматриваются не как предпосылка движения объекта, а как свидетельство ошибок учёного. Весь мир выглядит как совокупность ощущений и переживаний субъекта, подвергнутых формальнологической обработке. Усматривая задачу науки в том, чтобы «конституировать объективное из индивидуального потока переживаний» [1], Карнап заявлял далее: «Всякий конституционный шаг (т. е. звено в дедуктивной конструкции мира. — *И. Н.*) может быть понят как применение всеобщего, формального правила к эмпирической ситуации данного» [2]. При таком подходе наука превращается в скелет из условно принятых и различно трансформируемых формальных правил.

Правда, в некоторых науках формальнодедуктивное построение оказывается естественным и плодотворным.

---

[1] *R. Carnap*, Der logische Aufbau der Welt, S. 91.
[2] Ibid., S. 143. (Курсив снят. — *И. Н.*)

Это относится, например, к геометрии, математической логике и т. д. Кроме того, момент формальнологической дедукции присутствует в каждой науке, поскольку не существует научного мышления, которое ни в какой мере не пользовалось бы средствами формальной логики.

Однако применение формальнологической дедукции, как правило, ограничено рамками возможностей рассмотрения изучаемых объектов и проблем вне их реального развития во времени. Это не значит, разумеется, что введение категории времени само по себе уже обеспечивает диалектический характер анализа исследуемой в данном случае проблематики. Реальное развитие объектов может быть научно познано только с помощью диалектического метода.

С другой стороны, историческое развитие всякой науки, в том числе и геометрии, происходит, как правило, в течение длительного времени не дедуктивным путём, а путём индуктивным, который и делает возможным переход на определённой ступени развития науки к дедуктивному её построению. Можно привести следующий пример: аксиомы и постулаты геометрии Эвклида явились итогом продолжительного предварительного развития эмпирической геометрии у египтян и древних греков. Переход к дедуктивному построению геометрической науки оказался возможным только на том этапе её развития, когда ею была достигнута необходимая зрелость. Неопозитивисты же абсолютизировали факт формальнодедуктивного построения некоторых наук на определённой стадии их развития, отнеся его ко всем наукам. Они не желают видеть различие между законами развития объектов научного исследования и принципами построения наук. Замысел неопозитивистов не осуществим потому, что науки не сводятся к схемам, сооружённым субъектом на основе условно избранных первичных посылок, которые соединены символически выраженными отношениями формальной дедукции. Невозможно подменить причинные связи связями формальнологическими. Нельзя положить в основу науки ограниченный класс первичных ощущений, впечатлений, переживаний субъекта или предложений его языка.

Как учит марксистская философия, наука есть теоретическое обобщение знаний, приобретаемых в ходе материальной практики людей, их общественно-производ-

ственного, социально-политического и другого опыта. Наука есть обобщённое отражение объективной действительности. Возникающие в развивающейся реальности следствия нельзя чисто логически вывести из какой-либо универсальной формулы или набора формул, как их нельзя вывести из «абсолютной идеи» в духе Гегеля, ни из сколь угодно сложного, но конечного сочетания ощущений, зафиксированных какой-то одной группой учёных. Мир объективной реальности безграничен и неисчерпаем «вглубь» и «вширь» в количественном и в качественном смысле, и поэтому невозможно «пресловутое чудо сосчитанной бесчисленности» [1], о котором иронически говорил Энгельс. Объективная действительность глубоко противоречива, и поэтому невозможно её всестороннее и адекватное познание средствами только формальной логики, без использования оружия материалистической диалектики.

Конвенционализм используется неопозитивизмом также для извращения категории причинности. Теорию детерминизма Д. Франк и Хайакава называют «марксистским словесным опиумом» [2]. Очень откровенной была в этом вопросе позиция Виттгенштейна. Он утверждал, что физическая причинность не имеет отношения к подлинной теории: «События будущего *не могут быть выведены* из событий настоящего. Вера в причинную связь есть суеверие» [3]. Но наука всё же не может обойтись без категории причинности. Большинство неопозитивистов (Карнап, Фейгль, Рейхенбах, Мизес и др.) сводит причинность к формальным отношениям между фактами, вносимыми субъектом от себя с целью добиться обобщения фактов. Но обобщение это отнюдь не вскрывает сущности внутренних связей объективной реальности, а лишь обеспечивает «обозримость» данных опыта, упорядочивает их, иными словами: *оно фиктивно*.

Как пишет В. Крафт, с точки зрения неопозитивизма «... естественная необходимость есть не что иное, как необходимость логического следования из естественного закона. В природе существует только фактичность» [4].

---

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 82.
[2] *S. Hayakawa*, Language in Action, New York 1941, p. 334.
[3] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 108.
[4] *V. Kraft*, Der Wiener Kreis..., S. 62.

Казалось бы это утверждение говорит лишь о рационализме его авторов. Однако здесь также вступает в действие конвенционализм: ведь принципы логического следования, согласно их взглядам, сами по себе произвольны. Вытекающее отсюда субъективистское значение понимания причинности неопозитивизмом выступает из следующего заявления Ф. Франка: «Утверждение, что существуют только естественные законы причинного характера, имело бы смысл только тогда, когда законы существовали бы в истинном мире «рядом» и «над» человеческими пережитками как знания высшего субъекта. С точки зрения чисто научного понимания, правомерен всякий порядок переживаний, который правилен, т. е. связывает наши фактические переживания друг с другом» [1]. Таким образом, любая сконструированная на базе переживаний субъекта система предложений может быть объявлена «каузальной». Так причинность отождествляется с логико-синтаксической «правильностью». Если причинность не более, как продукт активности субъекта, то получается, что «научной» нужно считать любую произвольную, хотя внутренне и упорядоченную систему. Это в корне противоречит единственно правильному пониманию науки как теоретического обобщения объективных фактов, процессов, связей действительности.

Через подмену причинности понятием функциональной зависимости неопозитивисты пришли к вероятностно-статистическому её истолкованию. «Причинная структура физического мира, — пишет Рейхенбах, — заменена вероятностной структурой...» [2] Это значит, что, вместо того чтобы видеть в статистических соотношениях (по крайней мере во многих из них), выражающих ту или иную функциональную зависимость, одну из форм проявления причинности, в них видят нечто её заменяющее и ей противоположное по своему качеству.

В понимании вероятности среди неопозитивистов долго не было единогласия. Одни понимали под нею количественное отношение группы одних событий к группе других. Это было чисто математическое толкование. Другие сводили вероятность к степени уверенности в правиль-

[1] *Ph. Frank*, Das Kausalgesetz und seine Grenzen, S. 290.

[2] *H. Reichenbach*, The Rise of Scientific Philosophy, Berkeley and Los Angeles 1951, p. 164 (Курсив снят. — *И. Н.*).

ности высказывания. Это было психологическое толкование вероятности. Впоследствии оба направления сошлись в следующей трактовке вероятности: она есть соотношение *областей* действия *высказываний*. Этот переход был весьма знаменателен. Как и в отношении понимания истины, был, следовательно, проделан переход от сопоставления высказываний с фактами к сопоставлению высказываний с высказываниями, т. е. проблема перенесена в чисто словесную область.

Неопозитивисты прикладного семантического направления интерпретируют причинность как идею, способствующую «выживанию». Подобная биологизация закона причинности имеет также место в прагматизме. Ложность её заключается в том, что выживание человеческого организма рассматривается не как следствие всё большей приспособляемости его к объективным условиям на основе их более полного познания, а лишь как следствие «удачного» использования тех или иных идей. Таким образом, данная точка зрения также является субъективистской.

«Субъективистская линия в вопросе о причинности, — писал В. И. Ленин, — есть философский идеализм... т. е. более или менее ослабленный, разжиженный фидеизм. Признание объективной закономерности природы и приблизительно верного отражения этой закономерности в голове человека есть материализм» [1]. Конечно, логические и причинные связи не тождественны. Несовпадение этих связей есть следствие отсутствия тождества между бытием и мышлением. При этом логические средства обладают необходимым запасом возможностей, которые обеспечивают адекватное и постепенно всё более точное отражение в теоретическом мышлении причинных связей объективного мира. История науки даёт большое количество подтверждающих это примеров. Известно, что непонимание объективного характера причинности помешало, например, видному французскому учёному А. Пуанкаре прийти к открытию теории относительности. Он рассматривал неэвклидовы геометрии как различные варианты фиктивного обобщения геометрических фактов.

«Достойным» итогом похода неопозитивистов против причинности является вывод, который сформулировал

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 142.

ещё Виттгенштейн: было бы, писал он, более логично верить в далёкого и непостижимого бога, чем в объективное существование законов природы, ибо это было бы более экономно и положило бы конец «необоснованным» претензиям людей на познание сущности мира.

Об одном из позитивистов начала XX века — эмпириосимволисте Юшкевиче В. И. Ленин писал: «В костюме арлекина из кусочков пестрой, крикливой «новейшей» терминологии перед нами — субъективный идеалист, для которого внешний мир, природа, ее законы, — все это символы нашего познания. Поток данного лишен разумности, порядка, законосообразности: наше познание вносит туда разум. Небесные тела — символы человеческого познания, и земля в том числе. Если естествознание учит, что земля существовала задолго до возможности появления человека и органической материи, то мы ведь переделали все это! Порядок движения планет *мы* вносим, это продукт нашего познания. И, чувствуя, что человеческий разум растягивается такой философией в виновника, в родоначальника природы, г. Юшкевич ставит рядом с разумом *«Логос»,* т. е. разум в абстракции, не разум, а Разум, не функцию человеческого мозга, а нечто существующее до всякого мозга, нечто божественное. Последнее слово «новейшего позитивизма» есть та старая формула фидеизма, которую разоблачал еще Фейербах»[1]. Эти слова Ленина не в бровь, а в глаз бьют не только махистов и эмпириосимволистов, но и «наиновейших» позитивистов середины XX века.

## Борьба неопозитивизма против диалектического и исторического материализма

Неопозитивизм — коварный противник единственно верной и до конца научной философии, диалектического материализма. Враждебность неопозитивизма к диалектическому материализму выражает связь неопозитивизма с империалистической реакцией.

Борьба неопозитивистов против марксистской философии отличается некоторыми особенностями. Большинство неопозитивистов предпочитает замалчивать философию

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 154—155.

диалектического материализма. Более открыто о своём отношении к марксистской философии высказываются неопозитивисты семантического толка. Так, позитивист К. Поппер открыто обрушился на ненавистную ему философию марксизма в своей книге «Открытое общество и его враги». В этой книге он конструирует фантастическую схему историко-философского развития. С его точки зрения, вся история философии есть история борьбы материализма и идеализма с одной стороны против позитивизма — с другой. Поппер клеветнически объявляет материализм вообще и диалектический материализм в особенности философской основой «тоталитаризма», а позитивизм — знаменем «либерализма». Поппер пытается убедить своих читателей в том, что материализм — учение, принципиально бездоказательное и умозрительное.

Более замаскированно выступают против марксизма позитивисты из лагеря популярной семантики. А. Рапопорту прежде всего не нравится признание диалектическим материализмом объективной реальности; не нравится ему и диалектический метод. «Догма о том, что есть объективная реальность, существующая независимо от нашего сознания... есть плохой эпистемологический инструмент, ибо она вызывает инертные ориентации. Жертва такой догмы всегда испытывает искушение выдвигать определённые утверждения об этой «объективной реальности», о которых было доказано, что они ложны по отношению к действительности...» [1]

Эти рассуждения Рапопорта типичны. Он пытается выдать диалектический материализм за метафизический и приписать ему ограниченность последнего. Рапопорт приписывает далее марксистам такие взгляды на конкретные естественнонаучные проблемы, которые давно устарели, отброшены в ходе развития науки и заменены новыми, по существу подтверждающими правоту диалектического материализма. Рапопорт подсказывает читателям совершенно ложную альтернативу: либо метафизический материализм, либо субъективистский релятивизм.

Иногда неопозитивисты приписывают диалектическому материализму... идеализм. Например, Ф. Франк, защищая Э. Маха как философа, якобы ничего общего не имеющего с идеализмом, бросил представителям ди-

---

[1] «ETC...», vol. V, № 2, 1948, p. 100.

алектического материализма обвинение в витализме. Позитивист Сейбр упрекает марксизм в метафизичности: «Это система, зависимая от санкций аристотелевской связки; согласно ей, вещи *устремлены* или *не* устремлены к конечным целям; разъединённые феномены резко противостоят друг другу; что не белое, то чёрное, что не укладывается в рамки дальнейшей детализации социальной программы Маркса и его сторонников, то относится к оппозиции и должно получить ярлык «фашистское»» [1].

Сейбр путает здесь противоположности качественно различного типа. «Громя» марксизм за присущую ему якобы «метафизичность», Сейбр на деле подменяет диалектический материализм метафизическим учением. В действительности же марксистская философия отнюдь не сводит все различия к диалектическому противопоставлению. Так, диалектический материализм отнюдь не отрицает применения теории вероятности к проблеме оценки степени нашего постепенного приближения к познанию абсолютной истины. В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм» указывал, что вполне правомерно ставить вопрос: с какой степенью точности то или иное утверждение выражает объективную истину? Столь же правомерно и ставить вопрос: с какой степенью достоверности то или иное утверждение выражает объективную истину? Марксизм не отрицает и того, что наши суждения могут быть не только либо истинными, либо ложными, но что возможен третий случай, когда предложение лишено в данном отношении смысла или когда оно высказано только в условной форме и т. д. Диалектический материализм отнюдь не считает возможным втиснуть все виды отношений и противоречий между явлениями действительности в рамки дилеммы. Противоречивый характер явлений действительности отнюдь не означает непременной резкой поляризации «внутри» любого наблюдаемого факта, а тем более распадения явлений на не связанные друг с другом, разъединённые качества. Сказанное относится и к познанию и к области природных и общественных явлений. Противоположности истины и лжи, как указывал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», носят абсолютный характер только в известных пределах. Не соглашаться с этим означает скатиться к безнадёжной

[1] «ETC...», vol. V, № 4, 1948, p. 282.

метафизике. В области явлений общественной жизни исторический материализм не только не выступает в защиту политического сектантства, ведущего к изоляции одних общественных сил от других, но, наоборот, со всей последовательностью указывает на его вредные последствия.

Диалектический материализм решительно отрицает релятивистскую подмену противоположности истины и заблуждения субъективистскими рассуждениями о градациях вероятности, существующих якобы независимо от объективной истинности. Антинаучными являются попытки неопозитивистов устранить под предлогом борьбы против «статичности» всякую определённость в познании и ликвидировать понятие материи как субстрата познаваемых нами процессов. Диалектический материализм выступает против попыток семантиков усмотреть в диалектике метафизику, а в метафизике диалектику, выдать принципиальность в политике за сектантство, а беспринципность — за «широту» точки зрения.

Сами неопозитивисты и логического и семантического толков увязли в метафизике. На самом деле, разве не метафизическим является утверждение семантиков, что формальнологические (структурные) связи и есть полное выражение взаимосвязи фактов в мире? Неопозитивисты-семантики много рассуждают о том, что мир — это не груда вещей, а процесс. Но в поисках структуры процесса они подменили сам процесс закостенелой формальной структурой. Логические позитивисты подчёркивали взаимосвязь предложений друг с другом, а семантики объявляют себя борцами за конкретность знания. Однако их взаимосвязи оказываются чисто формальными, а «конкретность» сводится к тому, что для её достижения советуют ставить у каждого слова дату его произнесения. Позитивистские «методологи» заявляют, что марксизм ищет противоположности там, где их нет, сами же они примиряют действительные противоположности через всевозможные посредствующие звенья символических построений.

Демагогические обвинения Сейбром марксизма в «инертном» подходе к явлениям связаны с целым рядом махинаций его собратьев по перу, пытающихся обелить капиталистическую действительность. Во-первых, они отрицают поляризацию современного буржуазного общества на два взаимно антагонистических класса; во-вто-

рых, стремятся вообще опорочить принципиальность и определённость в политике и оправдать аморфность и уклончивость буржуазных политиканов. Позитивистская семантика по сути дела оказывается пропедевтикой к искусству политического шантажа и демагогии.

В действительности же никакие позитивистские ухищрения не смогут опровергнуть поляризации буржуазного общества на два основных антагонистических класса и той истины, что только принципиальная политика, основывающаяся на учёте реального соотношения классовых сил, может привести к успеху.

Некоторые семантики прямо выступали против диктатуры пролетариата и демократических движений современности, против Советского Союза и стран народной демократии.

Ссылаясь на требование конкретности, позитивист-семантик Хайакава пытался провести порочную аналогию между выкладками теории вероятности и проблемой классовой сущности государственной власти. Он пытался убедить читателя, что соответственно наличию многозначных логик, разных степеней вероятности, различных отметок на градуированной шкале термометра и т. д. в политической жизни всегда и в каждой стране должны существовать «многозначные (многооценочные) ориентации». Согласно Хайакаве, диктатура пролетариата как понятие и как реальное явление противоречит «демократической многозначности».

Теми же приёмами доказательства пользуется для своих целей позитивист-семантик Чейз. «Классовая борьба относится к числу истин на десять процентов..., — поучает Чейз. — В настоящее время в Америке, грубо говоря, общество разделено на шесть классов, но эти классы находятся в постоянном движении; люди, входящие в них, поднимаются и опускаются, как лифты в учреждении» [1].

Смысл этих утверждений ясен. Хайакава и Чейз пытаются обелить буржуазную лжедемократию. Они не желают признать тот факт, что буржуазная демократия есть одна из форм политического господства не каких-то «многозначных» групп, но определённого и притом *одного* класса — класса капиталистов. Неопозитивисты

---

[1] *St. Chase*, Roads to Agreement, New York 1951, p. 133.

выступают как враги пролетарской революции и апологеты капитализма. Поэтому Чейз заключает: «рабочие должны работать, а хозяева — управлять...» [1]. Так Чейз бесславно скатился на позиции открытой апологии капитализма. Пойдя по пути прямого отрицания социальных язв капитализма, он, например, утверждал: «Безработица не является вещью. Вы никаким способом не сможете доказать, существует она или не существует реально, а не только как слово» [2].

Вторя Чейзу, близкий к позитивистам американский социолог Н. Рашевский рассуждал, что капитализм и социализм — это «равноправные структуры» и будто бы невозможно ответить, какая из них есть более высокая и прогрессивная стадия общественной жизни, точно так же, как по аналогии нельзя сказать, какая, например, структура воды прогрессивнее: лёд или пар. Вот уж, действительно, бумага всё терпит!

Остановимся в заключение на некоторых основных чертах неопозитивистской социологии. Неопозитивисты, как правило, — противники исторического материализма. Положительные отзывы одного из неопозитивистских социологов — участника «Венского кружка» Нейрата об историческом материализме или симпатии датского позитивиста Иергенсона к марксизму отнюдь не являются типичными для позитивистского течения. Социологическая концепция неопозитивистов близка к «микросоциологии» Гурвича и Морено, отрицающей возможность и необходимость глубоких обобщений и сводящей исследование общества к внешнему описанию несущественных отношений и группировок людей. Эта близость воззрений ещё раз обнаружилась на последнем международном конгрессе социологов в Амстердаме (1956). Общая тенденция «микросоциологии» имеет своим истоком учения баденской школы неокантианцев, которые отрицали познаваемость сущности общественных явлений. М. Корнфорт в своих книгах против современного позитивизма показал, что предложенная Р. Карнапом операция перевода предложений из «материального» в «формальный» модус при её использовании в отношении суждений из области социологии и истории ведёт к отрицанию познава-

---

[1] *St. Chase*, Roads to Agreement, p. 133.
[2] *St. Chase*, The Tyranny of Words, New York 1938, p. 249.

емости общественных явлений. «Материальный модус» означает описание явлений в терминах предметов, их движения, сил, свойств и т. д. «Формальный модус» означает замену описания явлений описанием отношений между словами, высказываемыми о явлениях. Если предложения в «материальном модусе» трактуют те или иные явления в какой-то степени как обладающие определённым содержанием, то, будучи переведены в «формальный модус», они лишают явления всякого содержания, ибо сводят их лишь к логико-грамматическим отношениям между частями предложений.

Неопозитивисты заявляют, что социального прогресса нет и никакие содержательные обобщения здесь невозможны, хотя Нейрат на страницах «Erkenntnis...» и декларировал признание им законов социологии.

Чтобы подорвать возможность получения обобщающих выводов относительно происходящих в человеческом обществе явлений и тем самым опровергнуть марксистское учение о борьбе классов, семантики используют механистическую концепцию абстрагирования, отрицающую качественную специфику общих категорий. Так, например, С. Чейз заявил, что редкие случаи быстрого разрешения трудовых конфликтов на отдельных предприятиях США для него более существенны, чем многочисленные факты длительных забастовок рабочих, поскольку все факты будто бы «равнозначны», независимо от частоты и какой-либо *закономерности* их повторяемости. К подобному результату неизбежно ведут и социологические изыскания О. Нейрата, призывавшего по существу стать на точку зрения людей, которые в том, что их окружает, схватывают только внешнюю сторону.

Нейрат отрицал, например, возможность обобщающих выводов о таком явлении, как война. Выводы можно делать, писал он, только об индивидуальном событии, которое выглядит как нападение тогда-то такой-то группы людей на такую-то группу людей с такими-то и такими-то конкретными последствиями. Соответственно Чейз утверждал: «Выводы, сделанные Адамом Смитом об Англии 1770 г. или Карлом Марксом об Англии, Франции и Германии около 1850 г., явно не имеют смысла для современной Америки» [1]. С. Чейз пытается доказать, что

[1] *St. Chase*, The Tyranny of Words, p. 256.

результаты, к которым Маркс пришёл в «Капитале», имели силу только для тех часов и минут, когда автор водил перо своей рукой. Лучшим опровержением этого утверждения Чейза является ход всемирной истории. Мировая система капитализма рушится безвозвратно. Советский Союз построил социализм. На путь строительства социализма вступили ныне великий Китай и ряд других стран.

Неопозитивисты не раз заявляли, что исторический материализм окончательно «преодолён» ими и заменён «новой теорией». Чем же неопозитивисты надеются заменить марксизм? Мешаниной из фрейдизма и социального бихевиоризма. Фрейдизм преобладает в рассуждениях современных позитивистов по поводу частных вопросов общественной жизни, бихевиоризм и кибернетическая социология — в их работах на общесоциологические темы.

В соответствии со своими общими философскими посылками неопозитивисты сводят общественную жизнь к поведению и взаимодействию «нейтральных» (якобы не материальных и не духовных) структур. К числу структур они относят сочетания самых разнообразных факторов, совершенно игнорируя классовые различия между ними: прежде всего это группы людей, выделенные по случайным, произвольным признакам. Поведение групп людей рассматривается с чисто внешней стороны, как, например, перемещения их в пространстве. Большое значение в жизни общества неопозитивисты придают структурам, «растянутым во времени». Понятие о таких структурах заимствовано ими из кибернетической социологии.

Социологи-кибернетики неправомерно перенесли кибернетические принципы на общественную жизнь. Структурами, «растянутыми во времени», они называют последовательность физических сигналов в современных линиях связи (телеграф и т. п.), периодическую прессу и др. Они рассматривают общество как систему различных структур коммуникаций и информации. Исходя из такой посылки, социологи-кибернетики кладут в основу общественного прогресса изменения в средствах сообщения и связи. Н. Винер, например, в своих социологических изысканиях проводил основное различие между тем или иным строем общества в зависимости от того, какими средствами в том или ином обществе люди передавали

друг другу сообщения, при помощи ли скороходов и голубей, или железнодорожного сообщения, или, наконец, радио.

Использовав идеи кибернетической социологии, современные неопозитивисты уподобляют общество сложному агрегату саморегулирующихся устройств. Так возникла своеобразная «техническая» модель общества, гипертрофировавшая все слабые стороны «механической» модели, выдвинутой философами XVII века.

Представления неопозитивистов об общественной жизни направлены против исторического материализма. Эти взгляды глубоко антинаучны, поскольку их авторы не желают понять, что социальные явления принципиально отличаются от работы механизмов. Развитие средств связи и сообщения представляет собой лишь *одну из сторон,* и притом *подчинённых,* социального развития. Подлинной основой общественного прогресса является развитие производительных сил и соответствующих их уровню и характеру экономических отношений между людьми. Средства связи и коммуникации по своей технической стороне зависят от уровня развития производительных сил, по интенсивности и содержанию своей деятельности — от специфики экономических отношений, играя в их осуществлении важную, но лишь вспомогательную роль, как и в формировании общественного сознания.

Особую роль во взаимодействии социальных структур информации неопозитивисты отводят знакам. История общества зависит, с их точки зрения, от особенностей употребления тех или иных знаков и, в частности, от ошибок в их употреблении. Во главе общества, утверждают они, всегда стояли и стоят выдающиеся личности, обладающие умением выдумывать символы и оперировать ими. На протяжении истории власть попадала, как правило, в руки тех, кто более преуспевал в этом занятии. Такая интерпретация истории приводит к абсурдным результатам. Исторический процесс превращается в поток неповторимых событий. Простые люди, с точки зрения семантиков, якобы способны лишь воспринимать символы, но не способны творить их. Это значит, что семантики изображают народ в качестве пассивного материала истории. А. Кожибский дошёл даже до заявления, что народные массы состоят «на 99% из душевнобольных».

Действительная история человеческого общества опровергает антинаучные построения семантиков. Она показывает, что народные массы являются главной движущей силой исторического развития. Они являются производителем материальных благ; своей деятельностью они подготавливают объективную почву для социальных революций и выступают как ударная сила революционной борьбы. Народные массы создают демократическую национальную культуру, питают её своим творчеством. Народ — творец языка, который развивается под многообразным воздействием различных событий истории народных масс.

Стыдясь слишком откровенных заявлений Кожибского, некоторые из его собратьев по мировоззрению даже объявили его сумасшедшим. Однако это не помешало широкой рекламе его идей, переизданию его сочинений и т. д. И вина этого семантика заключается лишь в том, что он прямо высказывал то, о чём другие неопозитивисты предпочитали умалчивать.

По своей конечной тенденции воззрения неопозитивистов ведут к апологии капитализма. Но есть несомненное различие в характере этой апологии, проводимой семантиками прикладного направления, по сравнению с прочими неопозитивистами. Если остальные неопозитивисты по преимуществу уводят своих читателей от социальных проблем, то семантики стремятся навязать им неверное их решение. Но было бы, конечно, неверно забывать то, что одно в определённой степени предполагает другое.

Следует отметить, что в социологических воззрениях неопозитивизма укоренились некоторые идеи, родственные наиболее реакционным буржуазным учениям. Даже буржуазные философы-идеалисты, как, например, Джоуд, указывают на косвенную связь воззрений некоторых неопозитивистов в вопросах этики с фашистским аморализмом. Это ярко показал в своей книге «Гигант в цепях» прогрессивный американский философ Б. Дэнхэм. Семантику и фашистскую идеологию роднит общий для них резко выраженный культ личности. Воззрениям неопозитивистов на социальные проблемы присущ волюнтаризм.

Критикуя свойственные младогегельянцам волюнтаризм и культ личности, Маркс писал: «Одному бравому

человеку пришло однажды в голову, что люди тонут в воде только потому, что они одержимы *мыслью о тяжести*. Если бы они выкинули это представление из головы, объявив, например, его суеверным, религиозным, то они избавились бы от всякого риска утонуть» [1]. Эти слова вполне можно приложить и к неопозитивистам-семантикам. Они всерьёз рассуждают о том, что не было бы, например, кризисов, если бы «мудрый лидер» запретил людям употреблять слово «кризис». «Мы сами своими разговорами о кризисе можем вызвать кризис» [2], — пишут они. Волюнтаристские взгляды также роднят семантические теории с идеологией фашизма.

Характерна та оценка, которую некоторые неопозитивисты давали фашистской идеологии и политической практике как таковым. Ссылаясь на отсутствие вещественного предмета, соответствующего термину «фашизм», они заявляют, что им неизвестно, что такое фашизм. Кожибский усматривал в фашизме лишь разновидность индивидуального «эгоизма».

Необходимо особо остановиться на вопросе об отношении неопозитивистов к современной идеологии и политике империалистических кругов в международных вопросах. Многие неопозитивисты декларировали своё нежелание заниматься политическими вопросами. И если в одних случаях это лишь уловки реакционеров, то в других — заблуждение честных учёных, немало сделавших в своей области знания и убеждённых в том, будто философия и наука — это неприкосновенные для политики области (А. Эйнштейн, К. Гедель, Н. Бор и др.). Некоторые неопозитивисты активно выступали в защиту буржуазно-либеральной идеологии (М. Шлик в своих работах по этике).

Что касается узкобуржуазного либерализма, то в XX веке он нередко объективно служил лишь маскировкой для реакционной политики. Среди буржуазных интеллигентов, идущих с неопозитивистами, в наши дни, однако, есть ряд несомненно искренних противников фашизма и в этом смысле честных либералов. Убеждённые враги милитаристской идеологии находятся в особен-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 3, 1955, стр. 12.

[2] Цит. по газете «Правда» от 28 января 1954 г.

ности среди тех учёных, которые стихийно стремятся к материализму и в неопозитивизме ошибочно видели в своё время «действенное средство» борьбы против идеализма (Винер, де Бройль).

В то же время некоторые неопозитивисты прямо выступают с поддержкой тех или иных конкретных шагов политики империалистов. Так, Чейз в одной из своих последних книг «Пути к соглашению» требовал установления мирового «сверхправительства, которое устранило бы абсолютный суверенитет народов», и высмеивал понятия национального суверенитета и неприкосновенности государственных границ. Эта его позиция полностью соответствовала наиболее агрессивным устремлениям реакционных кругов империалистических держав, стремящихся к открытой экспансии.

Характерно, что Кожибский убеждал капиталистические правительства не впасть в недооценку семантического идеализма, который им «очень пригодится». Когда разгорелась вторая мировая война, он писал: «Может быть, теперь... правительства мира увидят, что правильное функционирование нервной системы их граждан во многих случаях более важно, чем винтовки, военные суда или самолёты и т. д., ибо винтовку должен держать в руках Смит № 1» [1].

Таким образом, неопозитивисты-семантики не прочь были взять на себя вполне определённую функцию — функцию идеологической обработки солдатских масс.

Таковы «социологические» выводы из философии неопозитивизма. Вновь подтверждается правота замечательных слов В. И. Ленина: «О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают («позитивизм», философия «чистого опыта», «монизм» или «эмпириомонизм», «философия естествознания» и т. п.), а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей» [2].

Соответственно было бы большой ошибкой принять на веру заявления неопозитивистов о науке и современном мировоззрении, исключительное право на представи-

---

[1] *A. Korzybski*, Science and Sanity, p. XLVI.
[2] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 205.

тельство которых они требовали оставить за собой. Субъективный идеализм в философии, формализм и произвольные конструкции в науке, косвенное содействие росту реакционных элементов в политической жизни — таково содержание тех «достижений» на поприще «академической свободы мысли», которыми так привыкли гордиться представители современного позитивизма.

* *
*

Каково же место неопозитивизма среди других философских течений эпохи империализма?

В. И. Ленин относил прагматизм к числу позитивистских течений. Связь между позитивизмом и прагматизмом не отрицают и сами неопозитивисты: «Мы согласны с ним (с прагматизмом. — *И. Н.*), если он не хочет сказать ничего другого, как то, что логическая ценность успеха теории может быть лишь оценкой её практической эффективности. Но мы считаем нецелесообразным отождествлять понятие эффективности с «истиной»...» [1] Однако возражения неопозитивистов не носят принципиального характера. В конечном счёте они сами отождествляют «эффективность» и истинность, ибо, отрицая критерий общественно-материальной практики, они не в состоянии выдвинуть против упрёка в произвольности логических конвенций никакого другого аргумента, кроме ссылки на то, что одни конвенции удобны, а другие неудобны для поведения субъекта. Позитивист О. Нейрат прямо заявил, что можно одновременно признать две противоречащие друг другу теории, если они «плодотворны» для своих целей. И прагматисты и неопозитивисты отождествляют истинность со способом её проверки. Дальнейшее, более полное смыкание неопозитивистов и прагматистов происходит через взаимное усвоение ими бихевиоризма и семантической методологии. Знаки, согласно прагматисту Ч. Моррису, — это средства управления выгодным или невыгодным поведением людей, и в таком понимании знаков они являются важной категорией не только для неопозитивизма, но и для прагма-

---

[1] *K. Popper*, Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien 1935, S. 205.

тизма. О тесной близости между прагматизмом и неопозитивизмом Моррис прямо говорил в специальном докладе на VIII международном философском конгрессе в Праге (1934).

Нельзя, разумеется, видеть какое-то глубокое различие между неопозитивистами и прагматистами в том, что первые нацело отбрасывают как лишённые смысла все утверждения, относящиеся к науке о морали, а последние приемлют их, если они приносят выгоду. По сути дела Карнап и Шлик также передают этические проблемы в ведение «практического» усмотрения буржуа. Недаром позитивисты-семантики положительно оценивают научные теории только в том случае, когда они содействуют личности в выборе удобного для неё поведения в человеческой среде.

Но близостью к прагматизму связи неопозитивизма с другими современными философскими течениями не исчерпываются. Насколько тесно переплелись в реакционной буржуазной философии все её современные течения, видно из того, что даже католическая философия и экзистенциализм, обычно выступающие как «антиподы» по отношению к логическому и семантическому позитивизму, в последнее время охотно прибегают к наукообразной позитивистской фразеологии и пытаются использовать в своих целях технические средства математической логики, которую Рассел и Карнап без достаточных на то оснований уже давно объявили своей вотчиной. К. Твардовский, основатель польской школы неопозитивизма, никогда не скрывал своих симпатий к философии католицизма, а ксёндз Ян Саламуха даже пытался соединить на деле томизм и позитивизм в единую доктрину. Аналогичные попытки предпринимают буржуазные философы, симпатизирующие экзистенциализму. На какой же теоретической базе мыслима гибридизация субъективного идеализма неопозитивистов и объективного идеализма томистов, мнимой «научной трезвости» и открытой мистики? На базе одного из вариантов учения о «двойственной истине». Это учение отдаёт вопросы психологии, морали и познания сущности вещей в ведение религии, а область науки ограничивает описанием явлений. Позитивистское учение о *явлениях* по самому своему характеру может без особого труда

быть приспособлено к различным идеалистическим теориям, касающимся проблемы *сущности*.

Для фальсификации науки томисты используют учение неопозитивизма, а вопросы веры неопозитивисты сами отдали целиком и полностью на откуп религии, в том числе и католической, обнаруживая тем самым свою реакционную сущность. Аналогичное разделение труда «рационализаторы» философии предлагают провести и между позитивизмом и экзистенциализмом, с тем чтобы позитивистские измышления заполнили тот «пробел», который чувствуется в экзистенциализме, совершенно неспособном как-либо определённо отреагировать на вопросы, интересующие современное естествознание. «В мифах и в магии в наше время нехватки нет, — пишет бывший участник «Венского кружка» К. Рейдемейстер, — но не хватает точных оценок и субстанций, ибо коммуникации оказались нарушенными. Единственный предмет, выстоявший посреди общего распада, — это позитивная действительность... И с некоторым правом можно утверждать, что коммуникации в экзистенциальной философии будут спасены только неопозитивизмом» [1].

Но тщетные надежды! «Коммуникации», о которых мечтает Рейдемейстер, — не более как гнилые нитки формалистических ухищрений. Одна субъективно-идеалистическая философия в сумме с другой субъективно-идеалистической философией могут дать только субъективный идеализм.

Сближение неопозитивизма и экзистенциализма происходит ещё на одной общей основе: представители обоих направлений, хотя в разной степени, отдают дань алогизму. Не случайно, что неопозитивисты-семантики восторгаются фрейдизмом и предлагают логическое мышление «по возможности» заменить «внутриорганической интуицией». На последних международных конгрессах буржуазных философов раздались довольно громкие голоса о том, что пришла пора дополнить неопозитивизм интуитивизмом и поставить логический анализ на службу иррационализму. Это говорит о попытке оживить мистический иррационализм в современной буржуазной фило-

[1] «Studium generale» № 2, Heidelberg 1954, S. 71. Под «коммуникациями» в экзистенциализме понимается связь субъекта с его окружением.

софии. Оно и понятно. Неопозитивизм не мог сыграть роли какого-либо противоядия по отношению к иррационалистическим течениям, ибо в течение ряда лет он стремился подорвать доверие людей к познающей деятельности разума.

Неопозитивизм как доктрина закостенел и умирает. Попытки его сторонников «исправить» его недостатки ведут лишь к смыканию этого течения с ещё более реакционными направлениями в философии. Но дух позитивистского подхода к оценке фактов, событий не умер. Его питает буржуазная действительность. Утверждение, будто «онтология есть только иллюзия, порождённая языком» [1], было перенесено неопозитивистами на чрезвычайно широкий круг социальных проблем. В интересах господствующего класса капиталистов сохранить такой взгляд на вещи. Это подтверждают последние позитивистские книги: «Философские исследования» Виттгенштейна (1953), «Философские опыты» Айера (1954), «Язык, значение и зрелость» Хайакавы (1954).

В некоторых новых своих работах неопозитивисты пытаются сослаться, для подтверждения своей формальной интерпретации языка, на успехи кибернетического машинного перевода с одних языков на другие. Действительно, этот перевод предполагает интерпретацию живых языков как кодовых систем знаков. Однако сама эта интерпретация функционирует лишь как *вспомогательное* средство живых языков в их многообразном социальном использовании.

Борьба против современного позитивизма продолжает оставаться важной задачей как советских философов, логиков, психологов и языковедов, так и прогрессивных учёных за рубежом.

---

[1] *G. Bergmann*, The metaphysics of logical positivism, Nem York 1954, p. 36.

## ИЗВРАЩЕНИЕ НЕОПОЗИТИВИЗМОМ ВОПРОСОВ ЛОГИКИ

***Д. П. Горский***

### Использование логико-математического аппарата для «разработки» методов неопозитивизма

Для неопозитивизма в отличие от всего предшествующего позитивизма характерно прежде всего широкое использование *логико-математического аппарата* для обоснования «чистого эмпиризма», свободного от всех «метафизических предрассудков». Последнее означает, что неопозитивисты пытаются устранить из философии понятия материи, духа, причинности и т. д.

Цели «Венского кружка» (М. Шлик, Р. Карнап, О. Нейрат, Ф. Франк, К. Поппер и др.) в философии были сформулированы следующим образом: «во-первых, обеспечить прочные основания для наук и, во-вторых, показать бессмысленность всякой метафизики»[1]. В качестве метода, используемого для обоснования указанных целей, был избран *логический* анализ понятий и предложений. И действительно, основным и единственным методом решения философских проблем в неопозитивистской философии является *метод формальной логики* в её математическом (символическом) изложении. Современный позитивизм широко использует заимствованную им из математики теорию математического доказательства («математическую логику») для обоснования «чистого эмпиризма».

Математическая логика возникла, прежде всего, из потребностей развития самой математики, но отнюдь не из потребностей «развития» позитивистской философии. Она возникла тогда, когда перед математикой встала

---

[1] «Wissenschaftliche Weltanfassung», Der Wiener Kreis, Wien 1929, S. 15.

задача свести все сложные математические понятия (отношения, операции и т. п.) к простейшим, лежащим в основе этих сложных понятий. В XIX веке математика достигла такого уровня в своём развитии, когда назрела необходимость выяснения её структуры (соотношения её различных частей), логических основ. В связи с появлением неэвклидовых геометрий (прежде всего геометрии Лобачевского) вставал вопрос об объективной значимости этих ветвей математики. Поскольку ещё не было выяснено их значение для других наук и для методов развития самой математики, постольку эти ветви математики, на первый взгляд, находились в противоречии с другими ветвями математики (например, с геометрией Эвклида). В математике приобрело большое значение понятие множества; начала создаваться новая область математики — теория множеств (труды Б. Больцано, Г. Кантора), рассматривающая проблемы соотношения целого и части, делимого и неделимого, конечного и бесконечного.

С открытием парадоксов в теории множеств и в математической логике перед наукой встала задача исследования правомерности использования тех или иных логических средств с точки зрения условий их применимости к различным областям математики. Было выяснено, например, что в ряде случаев в математических рассуждениях нельзя пользоваться законом исключённого третьего. Этот факт доказывает материалистическое положение о зависимости логических форм от конкретного содержания. Применимость законов логики, как и применимость законов любых других наук, требует уточнения предметной области, в которой они действуют.

Математическая логика используется не только для выявления логических средств, применяемых в процессе математического доказательства и при обосновании правомерности использования этих средств в тех или иных доказательствах.

Дальнейшее развитие математической логики позволило решить такие специфические математические задачи, которые упорно не поддавались решению без применения аппарата математической логики (например, решение алгебраической «проблемы тождества», полученное в самое последнее время советским математиком П. С. Новиковым; ряд важных результатов на этом пути был получен

академиком А. Н. Колмогоровым, А. А. Марковым и другими советскими математиками). Широкое применение в настоящее время получила математическая логика в технике при конструировании релейно-контактных схем и счётных машин (впервые аппарат математической логики к решению технических проблем был применён советским учёным В. И. Шестаковым).

Специфичным для математической логики, как для теории математического доказательства, является построение логических исчислений. Логическое исчисление представляет собой систему формализованных аксиом и формальных правил вывода. Отношение логического исчисления к любой аксиоматической дисциплине можно представить себе следующим образом. Если в аксиоматически построенной математической дисциплине (такая дисциплина должна отвечать требованию непротиворечивости аксиом, а в ряде случаев требуется ещё их независимость и, особенно, полнота) выделить правила вывода, которыми мы пользуемся при выведении следствий из аксиом, то мы будем иметь дело с дедуктивной теорией. Если же в дедуктивной теории мы выделим её логическую часть, то мы будем иметь дело с логическим исчислением. Выделение логической части дедуктивной теории достигается в результате метода формализации дедуктивной теории: путём замены слов и предложений, обозначающих конкретные связи действительности, символическими знаками (переменными терминами). Таким методом пользовался ещё Аристотель при выявлении модусов силлогизма. Так, при выделении формы конкретного силлогизма «Все люди смертны, а Сократ — человек, следовательно, Сократ смертен» в виде:

$$\frac{\begin{array}{c}\text{Все } M \text{ суть } P\\ \text{Все } S \text{ суть } M\end{array}}{\text{Все } S \text{ суть } P}$$

используется метод формализации умозаключения.

Абстрактность логических исчислений даёт возможность различно их интерпретировать и раскрывать тем самым связи между различными математическими дисциплинами и получать таким путём результаты, выходящие за пределы логики.

Логические исчисления включают в себя такие логические связи, которые являются отражением наиболее

общих отношений между различными сторонами предметов самого различного конкретного содержания. Всякий логический закон есть закон, имеющий предельно широкую область применения, и представляет собой абстракцию, отвлечённую от связей между различными сторонами предметов различного конкретного содержания. Так, требование непротиворечивости (или, что то же самое, требование соблюдения закона противоречия) по отношению к логическому исчислению является отражением того простого факта, что в каждом данном предмете то или иное его свойство не может принадлежать и не принадлежит этому предмету, если мы отвлекаемся от его изменения, развития. Это означает, что каждое логическое исчисление в целом является отражением взаимосвязанных между собой сторон и связей предметов окружающего нас мира. «...Логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира» [1].

Таким образом, аппарат математической логики, широко используемый неопозитивистской философией, возник в результате потребностей самой математики, в результате трудов логиков и математиков, и его возникновение не имеет никакого отношения к возникновению и развитию позитивистской философии. Своим возникновением математическая логика обязана трудам таких математиков и логиков, которые ничего общего с позитивизмом не имели. Здесь в первую очередь следует упомянуть немецкого математика конца XIX века Г. Фреге и итальянского математика Дж. Пеано.

Они впервые попытались применить разработанный ими аппарат математической логики для обоснования математики. Фреге в своём труде «Основания арифметики» попытался показать, что неопределяемые понятия арифметики и недоказуемые в ней положения можно свести к более общим понятиям и предложениям логики. Создание аппарата математической логики было подготовлено работами таких логиков, как Дж. Буль, Джевонс, Э. Шредер и др. Необходимо отметить большое значение для разработки вопросов математической логики оригинальных работ русского математика и логика последней четверти XIX века — П. С. Порецкого.

---

[1] *В. И. Ленин*, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 155.

Никто из перечисленных математиков и логиков не был позитивистом. Более того, Фреге, например, резко критиковал позитивизм (а именно махизм) и показывал, что субъективно-идеалистические «установки» махизма несовместимы с подлинной наукой.

В современной буржуазной философии широко распространено необоснованное мнение о том, что математическая логика как наука возникла благодаря работам Б. Рассела. Это мнение усиленно распространяется неопозитивистами, и это не случайно. Современные позитивисты много говорят о том, что им удалось впервые в истории философии создать общий метод для точных наук. Поскольку за такой метод они выдают метод, основанный на широком использовании математической логики, которую они идеалистически извращают, они заинтересованы в том, чтобы заслугу создания математической логики приписать себе.

В действительности же заслуга создания аппарата математической логики принадлежит не только и не столько Расселу. В своих работах Рассел обобщил и уточнил лишь то, что было известно до него Фреге и Пеано. Отличие работ Рассела от работ Пеано и Фреге заключалось лишь в том, что он открыл такие парадоксы математической логики, которые опирались на самое понятие множества, на те понятия, которые были существенным образом связаны с самим построением и использованием логического исчисления. До Рассела были известны парадоксы теории множеств, открытые Бурали-Форти и Ришаром. Обнаружив парадоксальные противоречия в системе Фреге, Рассел создал своё логически непротиворечивое исчисление («теорию типов»), из которого пытался логически вывести всю математику. Не говоря уже о том, что эта попытка в силу ярко выраженной метафизичности своего замысла была обречена на провал (неосуществимость такого рода попыток впоследствии была доказана австрийским математиком Геделем), но и по своему математическому содержанию «теория типов» оказалась порочной: принятие «теории типов» необходимо вело к отказу от ряда важных математических результатов и методов математических определений. Такое свободное обращение Рассела с результатами, достигнутыми в науке, вполне согласовывалось с его субъективистскими установками.

Плодотворное развитие идей математической логики возможно лишь с позиций материализма. Поэтому не случайно, что ряд математиков и логиков, временно примыкавших в своё время к позитивистской философии, затем решительно порывает с ней (например, Гедель). Гедель признаёт, что трудности, связанные с философскими проблемами математики, вырастают из-за субъективистских установок позитивистов (за этот субъективизм он критикует Б. Рассела). Гедель считает, что ряд трудностей в философских вопросах математики заключается в том, что многие философы-позитивисты не признают существования вне и независимо от нас *множеств* вещей и их свойств. «Допущение таких объектов, — указывает Гедель, — столь же законно, как и допущение физических тел... Они в том же смысле необходимы для получения удовлетворительной системы математики, как физические тела... для удовлетворительной теории наших ощущений, и в обоих случаях невозможно интерпретировать предложения об этих сущностях, как предложения о «данных»»[1]. Именно на путях такого подхода к вопросам математики и математической логики Геделю удалось выяснить принципиальные вопросы, связанные с обоснованием математики.

Отношение неопозитивизма к математической логике и к математике вообще таково же, как отношение идеализма к специальным наукам. Идеализм, в особенности субъективный, строит свои реакционные спекуляции на тех трудностях, которые возникают в ходе развития науки, стремится всеми средствами извратить содержание специальных наук, пытается доказать, что развитие научного знания подтверждает идеализм. На самом деле развитие науки постоянно опровергает домыслы идеализма. В своё время, например, кантианская философия, опираясь на факты очевидности и постоянства математических истин, создала учение об априорном характере форм чувственного созерцания, предполагающее незыблемость геометрии Эвклида. Это учение было опровергнуто созданием неэвклидовых геометрий, что заставило последователей Канта пересмотреть систему кантианской философии. Б. Рассел полагал, что возможно свести математику

[1] Цит. по книге Д. Гильберта и В. Аккермана «Основы теоретической логики», Издательство иностранной литературы, 1947, стр. 9.

к логике. Сама логика, однако, оказалась при этом противоречивой: в ней были обнаружены парадоксы, а созданная Расселом для их исключения теория типов предполагала уже наличие таких аксиом, которые заведомо несводимы к логике (в том числе аксиома о существовании бесконечного множества предметов).

К. Гедель доказал, что нельзя создать такое непротиворечивое исчисление, которое бы оказалось полным относительно арифметики: для всякого такого исчисления может быть найдено такое арифметическое утверждение, которое является содержательно истинным, но не доказуемым в рамках данного исчисления.

Кроме того, Гедель доказал, что непротиворечивость какого-либо исчисления нельзя доказать средствами этого же исчисления, что для доказательства его непротиворечивости нужно другое, не менее сильное исчисление. Это означало крах попыток Рассела, Гильберта и других формалистов свести математику к логике и подменить содержательную истинность в математике формальной непротиворечивостью. Многие современные идеалисты этот факт опять-таки попытались истолковать в агностическом, субъективистском духе: раз существуют принципиально формальным путём недоказуемые положения в математике, то, следовательно, утрачивается понятие математической строгости, появляется область недоказуемого, непроверяемого, непознаваемого, появляется возможность бесконтрольной замены одних недоказуемых положений другими. Такое заключение основано на элементарной логической ошибке; если какое-либо положение недоказуемо в данном логическом исчислении, то это не значит, что оно недоказуемо вообще. Это положение может быть доказуемо в ином исчислении (такое исчисление нетрудно построить, присоединив, например, данное недоказуемое положение к данному исчислению в качестве аксиомы).

Результаты Геделя полностью объясняются с точки зрения диалектического материализма. Они свидетельствуют прежде всего о том, что истины арифметики, как и других наук, имеют опытное происхождение и проверяются в конечном счёте в своей совокупности, в их системе практической приложимостью, применением на практике.

Как же понимает неопозитивизм природу законов логики?

Вопрос о понимании неопозитивистами природы логических законов на различных этапах развития их философии решался различно. Представители «Венского кружка» первоначально при решении вопроса о природе логического опирались на взгляды, высказанные Л. Виттгенштейном в «Логико-философском трактате». С точки зрения Виттгенштейна, в полном смысле эмпирическими, допускающими непосредственную проверку помимо применения к ним законов логики, являются индивидуальные суждения или суждения существования (например, такие, как «Статуя Венеры Милосской существует», «В такое-то время в таком-то месте идёт дождь», «Существует тройка таких чисел, *a*, *в* и *c*, которые удовлетворяют равенству $a^2 = в^2 + c^2$», «Лондон находится в Англии»). Всё остальное наше знание, фиксируемое в форме предложений, может быть проверено, если оно предварительно подверглось логическому анализу. Например, общие суждения в целях опытной проверки должны быть подвергнуты логическому анализу, посредством которого мы их разлагаем на индивидуальные суждения. Известная совокупность индивидуальных суждений по определённым логическим правилам преобразуется в общие. Индивидуальные и общие суждения в процессе рассуждения связываются между собой по законам логики. Поэтому, чтобы оставаться в рамках эмпиризма, сами законы, правила логики должны быть истолкованы в духе эмпиризма. В противном случае мы, пользуясь законами логики, будем пользоваться недоказуемыми метафизическими фетишами и всё наше знание приобретёт метафизический характер. Первоначально законы логики понимались неопозитивистами как *общие* связи между фактами непосредственного опыта. Поскольку же непосредственный опыт всегда фиксируется в предложениях, то с их точки зрения законы логики следует рассматривать как общие связи между значениями слов в предложении и между самими предложениями. По этому поводу неопозитивист Вайнберг пишет: «От философских систем, которые применяют логический метод, всегда ожидают, что они приводят к неэмпирическим результатам. Если, однако, логика рассматривается просто как метод связи между значениями, то логические методы нетрудно примирить с эмпирическими результатами.

Если, другими словами, логическая форма не утверждает ничего о значении предложений, но только показывает, как эти значения связаны, то эмпиризм, основанный на логическом анализе значений, не подрывается (не является несостоятельным)» [1].

Виттгенштейн считает, что законы логики являются наиболее общими связями между фактами опыта, который фиксируется в нашем языке. Анализируя факты языка, мы вскрываем эти связи, выявляем логическую форму наших мыслей, которая ничего не говорит об их истинности или ложности. Этот же взгляд на законы логики, на природу логического был высказан и Расселом, если не иметь в виду его первые работы, в которых законы логики понимались в духе платонизма. Он был принят первоначально без изменений представителями «Венского кружка». Порочность такого понимания законов логики состоит в субъективистском истолковании опыта.

Опыт, как непосредственно данное нам в ощущении, принимается позитивистами за первичное. Первичным в познании для них выступает не нечто материальное, объективно существующее, а факт опыта, природа которого, с точки зрения неопозитивизма, не может быть выяснена: он может быть истолкован и как нечто субъективное, и как нечто объективное, и как синтез того и другого; самый опыт необходимо принять за первичное и сделать его предпосылкой для объяснения всех явлений, в том числе и законов логики. Законы логики выступают у них как наиболее общие связи между «фактами опыта». Поскольку позитивисты отказываются ставить вопрос о происхождении опыта, они не могут ответить на вопрос о том, что является причиной единообразия нашего опыта. Почему, например, все люди воспринимают паровоз как паровоз, а не как собаку, почему, воспринимая один и тот же предмет, люди имеют один и тот же опыт, почему факты нашего опыта повторяются во времени и т. п. Такого рода вопросы позитивисты считают «метафизическими», лишёнными смысла. Наука же и практика общественного человека не может считать постановку таких вопросов бессмысленной. Наука не может развиваться вслепую, не объясняя фактов опыта, не выдвигая с этой

[1] *R. Weinberg*, An Examination of Logical Positivism, London 1936, p. 9.

целью гипотез, не пользуясь научным предвидением. Позитивисты же при последовательном развитии их позиций должны или отказать науке в праве пользоваться научным предвидением и тем самым вступить в противоречие со всем ходом научного развития или опираться на совершенно *необоснованную уверенность* в том, что в дальнейшем наш опыт будет упорядочен в основном так же, как и в прошлом.

Истолкование позитивистами законов логики страдает теми же субъективистскими пороками. Если законы логики являются общими связями между данными нашего опыта, то возникают вопросы, почему эти связи у различных людей одни и те же, почему эти связи сегодня таковы же, как и завтра. Чтобы спасти себя от солипсизма, от полного разрушения научного знания, позитивисты опять-таки должны прибегать к той бездоказательной, основанной на вере метафизической убеждённости, к тем «метафизическим фетишам», которым они объявили столь ожесточённую борьбу.

Материализм даёт научный ответ на все эти вопросы, рассматривая законы формальной логики как отражение в мысли наиболее общих отношений между материальными вещами объективного мира в условиях отвлечения их от изменения, развития.

Развивая свои исходные позиции, в дальнейшем неопозитивизм пришёл к откровенному субъективизму в истолковании законов логики, к полному отрицанию объективного характера этих законов. Истолкованные таким образом законы логики были использованы современными позитивистами для создания «единственно научного метода» их философии.

Интерес философии к проблемам обоснования математики, а, следовательно, и к вопросам теории множеств, математической логики, на путях развития которой математики пытались решить вопросы обоснования математики, не является случайным. Известный польский математик и логик А. Мостовский пишет об этом: «Современный этап исследований по основаниям математики начался с момента возникновения теории множеств. Её абстрактность и появившийся в ней отрыв от традиционного и близкого к опыту материала, при одновременной возможности применять многие её результаты к конкретным вопросам из классической области, создали потребность

проанализировать её эпистомологические (теоретико-познавательные) основания. Эта потребность значительно возросла с момента возникновения антиномий. Однако даже если бы никакие антиномии в теории множеств не появились бы, вопрос обоснования теории множеств был бы, несомненно, поставлен и обсуждён» [1].

Идеалисты, исследуя новые вопросы, новые трудности, появившиеся в ходе развития наук, всегда пытаются использовать их для обоснования идеализма, извращая при этом факты науки.

Создание неэвклидовых геометрий, возможность построения множества аксиоматических систем исчислений математической логики для одного и того же круга объектов, парадоксы теории множеств и математической логики, о которых будет сказано ниже, — всё это было использовано современными позитивистами для субъективизации научного знания. С другой стороны, оформление математической логики как специальной науки, её крайне абстрактный характер, обеспечивающий ей весьма широкую область применения, её значительные успехи были весьма соблазнительными для превращения математической логики во всеобщий метод познания. Провозглашение неопозитивистами математической логики в качестве метода их философии давало возможность приобрести известный кредит у читателей, поскольку методом философии впервые выступил метод, являющийся содержанием конкретной и весьма строгой математической дисциплины. В дальнейшем нами будет показано, что математическая логика не может претендовать на то, чтобы быть *всеобщим, универсальным методом познания.*

### Истолкование Расселом законов логики и методы логического эмпиризма

Первым представителем современного позитивизма, широко использовавшим метод «логического анализа» для обоснования своей реакционной метафизической системы, был Б. Рассел.

В чём же состоял смысл «логического анализа» Рассела?

[1] *А. Мостовский,* Современное состояние исследований по основаниям математики, «Успехи математических иаук», т. IX, вып. 3(61), 1954, стр. 3.

В период до написания «Principles of Mathematics» и «Principia Mathematica» Рассел подобно Платону связывал возможность достоверного знания вообще с фактом объективного существования общих понятий («универсалий»). «Теория, которую мы теперь будем защищать, — пишет Рассел, — является в общих чертах повторением теории Платона, лишь с теми изменениями, которые, как с того времени выяснилось, сделались необходимыми» [1]. Эти необходимые изменения касались следующих моментов: 1) В число универсалий были включены отношения, выражаемые в языке обычно при помощи глаголов, союзов, предлогов и т. п. 2) Универсалии не являются ни духовными, ни материальными; о них можно лишь утверждать, что они существуют. Разбирая отношение типа «к северу от», Рассел пишет: «оно не во времени и не в пространстве, оно не материально и не духовно; и всё же оно есть нечто» [2].

Познание, приводящее нас к достоверному знанию, обязательно связано, с точки зрения Б. Рассела, с усмотрением априорных отношений между универсалиями. Без познания этих отношений между универсалиями нельзя понять смысл любого высказывания, поскольку оно всегда включает в себя отношение между какими-то сущностями — «универсалиями» (смысл высказывания формируется посредством универсалий). Эти общие отношения между универсалиями и представляют собой или логические или математические истины, в зависимости от того, рассматриваем мы количественную или качественную сторону объектов. «Мы должны признать просто фактом, вскрываемым размышлением над нашим познанием, что мы можем иногда узреть отношения универсалий, а следовательно, и познать общие априорные положения, как положения арифметики и логики» [3].

К такому взгляду на законы логики Рассел пришёл в результате критики философии «чистого эмпиризма». Он указывал, что чистый эмпиризм не может быть признан научной философией, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, никакая наука, опирающаяся на данные опыта, не существует без дискурсивного мышления,

[1] *B. Russell*, The Problems of Philosophy, London 1918, p. 142—143.

[2] Ibid., p. 154.

[3] Ibid., p. 164—165.

использующего логику. Во-вторых, самый факт непосредственного восприятия не может осуществиться без рассуждения, без дискурсии. В самом деле, каждое восприятие осуществляется во времени, в течение которого в зависимости от пространственного положения воспринимающего, его состояния, направленности его внимания самое восприятие изменяется. Каким же путём мы можем решить, не прибегая к мышлению, что это восприятия одного и того же предмета? Гусеница может на наших глазах превратиться в бабочку. Но факт этого *превращения* не может быть осознан нами посредством восприятия, поскольку мы имеем здесь дело с различными восприятиями, и никакое восприятие не даст нам возможности установить, что мы имеем здесь дело с превращением *одного и того же* предмета. Указывая на необходимость логического мышления в любом процессе познания, Рассел приходит к мысли о том, что законы логики могут быть истолкованы лишь в чисто платоновско-гуссерлианском духе, а именно как идеальные сущности, каким-то образом существующие объективно и являющиеся условиями нашего опыта.

Действительно, в процессе познания и на чувственной его ступени мы постоянно пользуемся мышлением. Однако это не означает, что мышление с его законами существует независимо от опыта, от чувственной ступени познания. Человеческий мозг как высший продукт развития материи обладает способностью отражать окружающий нас мир в формах мышления. Эта способность складывалась в процессе длительного исторического развития материи. Законы логики суть наиболее общие законы окружающего мира, рассматриваемого в условиях отвлечения его от изменения, развития. Они появляются в нашем мышлении как результат абстрагирования наиболее общих черт самой действительности, в результате анализа чувственного опыта, отражающего эту действительность.

В ходе дальнейшей эволюции философских взглядов в сторону субъективизма менялся взгляд Рассела на природу законов логики и их значение в познании. В начале XX века Рассел, перейдя на позиции «чистого» эмпиризма, рассматривал законы логики как общие связи между данными непосредственного опыта. Непосредственный опыт и законы логики выступают у него как первично данное. Оперируя с непосредственно данным чувственным опытом

по законам логики, мы, с точки зрения Рассела, создаём себе представление о *внешнем мире*.

В отличие от более поздних представителей неопозитивизма Рассел допускает существование материальных объектов в качестве лишь наиболее вероятной гипотезы, логически вытекающей из анализа отдельных фактов чувственного опыта. Отрицание существования внешнего мира ведёт, с точки зрения Рассела, к абсурдным противоречиям солипсистского характера и чрезвычайно осложняет описание фактов нашего опыта. Эволюция взглядов Рассела на законы логики была связана с изменением его взглядов на общие понятия. Если первоначально общие понятия рассматривались Расселом как «универсалии» в духе платонизма, т. е. как существующие независимо от человека и от индивидуальных предметов, то уже в «Principles of Mathematics» и «Principia Mathematica» он рассматривает их в чисто номиналистическом плане, а именно считает их фикциями: общие понятия — это слова, условные знаки, служащие для обозначения единичных фактов. Говоря о множествах людей, чисел и т. п., мы по существу говорим лишь о составляющих их элементах [1]. Общефилософская позиция Рассела этого периода является позицией позитивизма. Окружающий нас мир выступает у него как конструкция, создаваемая нами в процессе логической обработки чувственных данных нашего опыта. Защищая свои номиналистические установки по вопросу об общих понятиях, Рассел встал на путь отрицания научных абстракций. В этом проявился метафизический взгляд Рассела на природу знания; непонимание соотношения единичного и общего, непонимание того, что общее существует в самом единичном, привело Рассела к подрыву объективного характера научного знания.

Провозгласив логику сущностью философии, он разработал субъективистский метод «логического анализа». Задачей философии, с его точки зрения, является логический анализ науки. Его основная цель — выявление первичных, неразложимых фактов («атомарных фактов»), фиксируемых в простейших предложениях, из которых путём последовательного применения к ним логических средств строится та или иная научная теория. При приме-

---

[1] См. *B. Russell*, Unser Wissen von der Außenwelt, Leipzig 1926, S. 77.

нении такого логического анализа, с точки зрения Рассела, наука освобождается от двусмысленностей, связанных с употреблением языка, выявляется её логическая структура, уточняются понятия. Метод «логического анализа» представляет собой ярко выраженный метафизический метод, подчас служащий утверждению субъективистских конструкций Рассела. Превращая методы математической логики во всеобщую методологию, Рассел делает математическую логику «наукой наук», втискивая всё богатство связей между предметами объективного мира в весьма узкие рамки дедуктивных систем, отражающих весьма общие связи между предметами объективной действительности. Поэтому применение методов математической логики к анализу *всех* наук как единственной методологии означает сведение всех сложных отношений между различными качественно определёнными предметами к отношениям преимущественно количественного или даже ещё более простого характера.

Исторический опыт развития наук показывает, что все методы, основанные на игнорировании качественного своеобразия сложного, на игнорировании связей, существующих во времени, в процессе развития, неизбежно терпели крах. Такие методы на современном этапе развития науки становятся тормозом её развития. При характеристике существенных пороков метода «логического анализа» необходимо отметить, что самое понятие неразложимого первичного «атомарного факта» является совершенно неопределённым за пределами математических, аксиоматически построенных дисциплин. То, что в науке считалось простейшим, неразложимым элементом на одном этапе её развития, на другом её этапе переставало быть таковым. В своё время, например, атом считался простейшим неразложимым элементом всего сущего. Однако дальнейший ход развития науки опроверг такое представление. Метод «логического анализа» является глубоко реакционным, тормозящим развитие научного знания именно потому, что он является методом субъективистских конструкций. В процессе такого «анализа» можно конструировать по своему произволу объекты и наделять их свойствами действительного существования или, наоборот, лишать этого свойства действительно существующие объекты. Известно, что у Рассела абстрактный предмет (например, то или иное число) создаётся его

определением, тогда как в действительности объект не создаётся в процессе определения, а существует до процесса определения и потому лишь и может быть предметом определения.

Б. Рассел является автором так называемой теории типов. Эта «теория» предлагалась им как средство разрешения тех затруднений, с которыми столкнулась математика в своём развитии. Как уже указывалось выше, для обоснования положений математики была использована теория множеств. С помощью этой теории удалось доказать ряд истинных по содержанию, но строго не доказанных ранее положений математики. Поэтому возникла мысль о возможности вывести из аксиом теории множеств все не доказанные (но истинные по содержанию) в рамках математической теории положения. Другими словами, была поставлена задача выведения математики из аксиом теории множеств. Вскоре, однако, на пути такого обоснования математики были обнаружены парадоксы теории множеств.

Самый сильный удар по теории множеств был нанесён Расселом, обнаружившим такой парадокс, который опирался не на сложные понятия теории множеств, как ранее известные парадоксы, а на самое понятие множества. Парадокс, открытый Расселом, состоит в следующем. Каждое множество либо содержит себя в качестве своего элемента, либо нет. Так, множество понятий само является понятием (понятие о всей совокупности понятий в свою очередь является понятием) и потому входит в качестве элемента в свой собственный объём, тогда как, например, множество людей не является человеком и потому не может быть включено в свой собственный объём.

Рассмотрим теперь множество тех множеств, которые не входят в свой собственный объём в качестве одного из его элементов, т. е. не содержащих себя. Назовём это множество множеством *М*. Множество *М* оказывается противоречивым. В самом деле, если множество *М* не включается в свой собственный объём, т. е. не содержит себя, то оно как множество, не содержащее себя, должно быть включено в *М*, поскольку оно составлено из такого рода множеств; если же мы включим его в объём *М*, то оно станет множеством, содержащим себя в качестве своего элемента, а потому должно быть исключено из множества *М*, куда входят лишь множества, не содержащие

себя. Итак, возникает противоречие: если множество $M$ не содержит само себя, то оно должно содержать само себя; если же множество $M$ содержит само себя, то оно не должно содержать самого себя.

Поясним подробнее, каким образом возникает в дедуктивной теории формальное противоречие. Множество, включающее себя в качестве своего элемента, назовём ненормальным и обозначим «$X \in X$» (множество $X$ принадлежит самому себе в качестве своего элемента; знак $\in$ — знак принадлежности элемента множества множеству).

Множество, не включающее себя в качестве своего элемента, назовём нормальным и обозначим «$\overline{X \in X}$» (множество $X$ не принадлежит самому себе в качестве своего элемента; черта над всем выражением означает операцию отрицания). Свойство множества быть нормальным обозначим буквой $N$. Составим множества всех нормальных множеств и запишем это символически. Эту запись можно произвести в двух формах.

1. $(X)\ \overline{(X \in X)}$ — для всех множеств $X$ верно, что они не включают самих себя; знак $(X)$ — знак квантора общности, который указывает, что то или иное свойство распространяется на все предметы $X$.

2. $(X)\ N\ (X)$ — для всех множеств $X$ верно, что они нормальны.

И в первом и во втором случае записано, что наше множество состоит лишь из нормальных множеств или то, что мы составили множество всех нормальных множеств. Обе эти записи, следовательно, выражают одно и то же. Запишем это: $(X)\ N\ (X) \equiv (X)\ \overline{(X \in X)}$; (знак «$\equiv$» есть знак эквивалентности, равнозначности множеств).

Это выражение можно упростить, записав:

$N\ (X) \equiv \overline{X \in X}$ (1) (знак квантора общности можно здесь в целях краткости опустить).

Поскольку же эта формула имеет силу для любого предмета $X$, то она имеет силу и для предмета, являющегося множеством всех нормальных множеств (обозначим это множество $\hat{N}$).

Подставим вместо $X$ — $\hat{N}$. Получим: $N\ (\hat{N}) \equiv \overline{\hat{N} \in \hat{N}}$ (2)

Но выражение $N\ (\hat{N})$ означает, что свойство $N$ при-

надлежит каждому из множеств $\hat{N}$. Поскольку же свойству $N$ соответствует класс предметов $\hat{N}$, то выражение $N(\hat{N})$ можно записать, использовав знак принадлежности элемента класса классу предметов (знак $\in$), в следующем виде: $\hat{N} \in \hat{N}$.

Заменив левую часть формулы (2) выражением $\hat{N} \in \hat{N}$, получим: $\hat{N} \in \hat{N} \equiv \overline{\hat{N} \in \hat{N}}$.

Это есть явное противоречие. В левой части утверждается, что $\hat{N}$ принадлежит $\hat{N}$ в качестве своего элемента, в правой части то же самое отрицается (черта над всем выражением означает его отрицание).

Для выяснения противоречия в более явной форме обозначим $\hat{N} \in \hat{N}$ буквой $A$. Тогда получим $A \equiv \overline{A}$ ($A$ эквивалентно, равнозначно его отрицанию).

Отсюда тотчас же следует, что «$A$ и $\overline{A}$» — истинно, т. е. истинно утверждение и отрицание одновременно (получили утверждение, опровергающее закон противоречия).

К приведённому выше рассуждению следует добавить одно существенное разъяснение.

Множество всех нормальных множеств, обозначаемое нами $\hat{N}$, можно рассматривать как особый предмет по отношению к предметам (элементам), его составляющим. Дело в том, что всякое множество по отношению к элементам, его составляющим, можно рассматривать как особый предмет, поскольку это множество обладает свойствами, не принадлежащими его отдельным элементам. Так, множеству животных принадлежит свойство «быть многочисленным», тогда как этого свойства нет у каждого отдельного животного, являющегося элементом множества животных. Каждое свойство (например, свойство «быть животным») определяет множество предметов, которым принадлежит это свойство и которое может быть рассмотрено как особый новый предмет. Если нам дано какое-то свойство $P$, принадлежащее каким-то предметам $X$, то множество этих $X$-ов, обладающих свойством $P$, мы можем рассматривать как особый предмет и обозначать знаком $\hat{X}$. Аналогично и свойство $N$ — «быть нормальным множеством» — определяет множество предметов $\hat{N}$, которое мы можем рассматривать как особый предмет.

Почему важно это разъяснение?

Это важно для обоснования возможности подстановки в формулу *(1)* вместо $X$ множества $\hat{N}$. Поскольку в этой формуле записано, что она имеет силу для всякого $X$, т. е. для всякого «предмета» изучаемой области, то она имеет силу и для множества всех нормальных множеств, т. е. для $\hat{N}$, которое также является особым предметом. Поскольку мы никак не ограничили ту область предметов, из которой можно черпать предметы с целью их подстановки

вместо переменной $X$, то мы имеем полное право подставить вместо $X$ предмет $\hat{N}$.

Фреге не делал никаких ограничений для области предметов, которые могли быть подставлены вместо $X$ в форму (I), и пришёл к противоречию. В его дедуктивно построенной теории, имевшей целью выведение недоказуемых предложений математики из теории множеств, обнаруживалось формальное противоречие, которое разрушило всю его теорию. Дело в том, что если в дедуктивной теории появляется формальное противоречие, то из неё можно выводить в качестве доказанных не только истинные, но и ложные предложения.

Обнаружение такого рода парадоксов в теории множеств было одним из серьёзных затруднений в математике. В связи с этим Д. Гильберт писал: «...выявились противоречия, сначала единичные, а затем всё более резкие и всё более серьёзные: так называемые парадоксы теории множеств. В особенности это относится к противоречию, найденному Цермело и Расселлем, опубликование которого оказало на математический мир прямо-таки катастрофическое действие»[1].

Особую остроту вопрос о парадоксах приобрёл тогда, когда было выяснено, что наличие парадоксов не связано неразрывно с теорией множеств, но что причина их кроется в логическом аппарате, без применения которого математика не может обойтись. Выход из создавшегося тупика различные математики пытались искать на различных путях. Так, А. Пуанкаре предлагал исключить из математики понятие актуальной бесконечности и парадоксальные определения (т. е. определения через самого себя). Д. Гильберт путём формализации пытался свести непротиворечивость различных областей математики к доказательству непротиворечивости арифметики. Доказательство Д. Гильберт проводил следующим образом. Интерпретируя, например, геометрию Лобачевского в геометрию Эвклида, можно было утверждать, что если геометрия Лобачевского противоречива, то должна быть противоречивой и геометрия Эвклида. Интерпретируя геометрию Эвклида в арифметику, можно было утверждать, что если геометрия Эвклида противоречива, то должна быть противоречивой и арифметика. Доказательство же непротиворечивости арифметики означало и доказательство непротиворечивости геометрий Эвклида и Лобачевского. *Таким образом, доказательство*

[1] *Д. Гильберт*, Основания геометрии, М. 1948, стр. 349.

*непротиворечивости* таких областей математики, как геометрия Лобачевского и геометрия Эвклида, упиралось в доказательство непротиворечивости арифметики. Если бы была доказана непротиворечивость арифметики, то тем самым была бы доказана и непротиворечивость геометрии Эвклида и Лобачевского. Однако непротиворечивость арифметики упорно не поддавалась доказательству и, как показал Гедель в 30-х годах XX века, в принципе не может быть доказанной. Для решения этих трудностей и была в своё время создана Расселом его «теория типов», изложенная им в «Principia Mathematica». «Теория типов» представляет собой логическое исчисление, которое, по мысли автора, должно быть непротиворечивым (в нём должна быть исключена возможность появления парадоксов) и достаточно сильным для того, чтобы из него могла быть выведена вся математика. Математика поэтому представлялась Расселу как развитая логика, которая должна быть разработана как математическая логика: «логика — юность математики, а математика — зрелость логики» [1].

Парадоксы должны были исключаться тем, что предикаты разбивались на счётное число типов, и при этом аргументом для предиката типа *K* мог служить предикат типа, меньшего, чем *K*. К так называемому широкому исчислению предикатов были добавлены следующие *ограничения*. При любых обстоятельствах следует считать бессмысленными утверждения:

(1) что значение функции равно (или не равно) её значению для аргумента, равного самой этой функции;

(2) что значение функции равно её значению для аргумента, равного другой функции, определённой для той же предметной области;

(3) что значение функции равно её значению для аргумента, равного другой функции более низкого типа, и при этом степень различия их типов более 1;

(4) что значение функции равно её значению для аргумента, равного другой функции более высокого типа.

Смысл этих ограничений можно пояснить следующим примером.

Важнейшим понятием математической логики является понятие о пропозициональной функции. Простейшим ви-

[1] *B. Russell*, Einführung in die Mathematische Philosophie, München 1923, S. 196.

дом такой функции является выражение типа «$x$ есть город». Это выражение не истинно и не ложно. Оно будет истинным или ложным, если вместо переменной $x$ будет подставлен индивидуальный предмет. Если вместо $x$ будет подставлен индивидуальный предмет «Москва», то выражение «Москва есть город» будет истинным. Если подставить вместо $x$ населённый пункт, являющийся селом (например, Алабино), то выражение «Алабино есть город» будет ложным. Указанные выше положения ограничивают возможность подстановок вместо переменных в пропозициональную функцию таким образом, что не дают ей возможности превращаться в бессмыслицу. Так, ограничение (1) говорит, что вместо переменной $x$ нельзя подставить самую функцию. И действительно, если мы вместо $x$ в выражении «$x$ — город» подставим самое это выражение (функцию), то получим типичную бессмыслицу: «$x$ — город есть город».

Устранение парадоксов в теории типов достигалось устранением ряда весьма важных результатов математики. Введение в логическое исчисление четырёх указанных ограничений означало запрещение пользоваться в математике парадоксальными определениями. Примером парадоксального определения может быть следующий: $x$ есть число, которое больше нуля и которое, будучи сложено с самим собой, даёт $x^2$; здесь $x$ определяется через $x$, но противоречия никакого не получается: указанному определению удовлетворяет единственное число — число 2. Устранение парадоксальных определений означало устранение важных теорем из математики, при доказательстве которых использовались парадоксальные приёмы. Такой теоремой, например, является важнейшая теорема теории множеств о том, что для любого бесконечного множества существует другое бесконечное множество бо́льшей мощности.

«Теория типов», созданная Расселом, была истолкована им в субъективистском плане. Не понимая того, что создание «теории типов» есть лишь один из способов решения противоречий, Рассел с поразительной лёгкостью изгоняет, переделывает и запрещает целые разделы математики. Субъективистские философские установки, согласно которым окружающая нас действительность есть логический вывод из анализа «атомарных фактов», который может осуществляться в известной степени произ-

вольно, привёл Рассела к противоречию с наукой. Поэтому не случайно большинством математиков «теория типов» была отвергнута в её расселовском истолковании, поскольку её признание означало ликвидацию важнейших отделов науки, имеющих объективное значение.

Указанные трудности могут быть решены и решаются лишь с позиций диалектического материализма.

Выходов из указанных противоречий, возникающих в дедуктивных системах, может быть много. Но всякий раз для того, чтобы устранять формальные противоречия, разрушающие систему, следует отказываться от каких-либо предположений, принимаемых в системе. Если из какого-либо предположения $B$ нашей системы следует противоречие $A \equiv \overline{A}$, то это значит, что предположение $B$ ложно. Устраняя это предположение, видоизменяя его, мы можем таким путём освободиться от возникшего противоречия $A \equiv \overline{A}$. При строгом учёте задач, которые должны решаться той или иной дедуктивной системой, при уточнениях предметной области, о которой мы рассуждаем, вводя время при характеристике задач, решаемых системой, мы можем устранять формальные противоречия, разрушающие систему. В этом случае мы пользуемся диалектико-материалистическим принципом конкретности истины.

Наглядным случаем, иллюстрирующим парадокс Рассела, может быть пример с каталогами. Нормальными каталогами назовём такие, которые не включают самих себя в качестве одного из каталогов. Ненормальными же назовём такие, которые включают (перечисляют) сами себя. Если теперь встаёт задача — составить каталог всех нормальных каталогов, то мы встретимся с парадоксом. Каталог всех нормальных каталогов, как не включающий сам себя, должен быть включён в наш каталог, но, будучи включён в наш каталог, он перестаёт быть нормальным каталогом и потому должен быть исключён из него. Налицо противоречие, аналогичное противоречию Рассела, открытому им в теории множеств. Если же при решении этой задачи учесть время (например, указывая, что необходимо зафиксировать в каталоге нормальных каталогов лишь все те, которые были составлены до такого-то времени включительно), то указанного противоречия не получится. Например, учитывая все каталоги, составленные до 1955 г. включительно, и производя эту работу в 1956 г., перед нами уже не встаёт задача включать новый каталог («каталог всех нормальных каталогов, составленных до 1956 г.») в состав нормальных каталогов, выпущенных до 1955 г. включительно, поскольку такое требование не вытекает из *конкретно* сформулированной нами задачи (мы исследуем каталоги, выпущенные до 1956 г., а само их исследование производим в 1956 г.). Затем, в

1957 г., мы можем поставить задачу — составить каталог всех нормальных каталогов, выпущенных до 1956 г. включительно, и т. д. Задача составления каталога всех нормальных каталогов будет решаться во времени, в связи с течением времени. Противоречий указанного выше типа при этом получаться не будет. Диалектико-материалистический подход к вопросам анализа дедуктивных систем даёт возможность таким путём разрешать и избегать формальных противоречий, разрушающих систему.

Способы решения парадоксов, предложенные советским учёным Д. А. Бочваром, базируются на конкретном диалектико-материалистическом подходе к анализу рассматриваемых вопросов. Д. А. Бочвар показал, что парадоксы в теории множеств могут быть устранены за счёт устранения различных предположений системы. При этом устранение их должно производиться не формально, а каждый раз на основе конкретно формулируемых задач, решаемых в ходе исследования. В одном случае парадоксы теории множеств могут разрешаться за счёт устранения из системы так называемого принципа свёртывания (когда, например, мы множество всех нормальных множеств рассматриваем как особый неизменяющийся готовый предмет), в другом — за счёт устранения предположения о том, что каждое понятие нашей системы имеет готовый неизменяющийся объём, и т. п.

Это означает, что одной формальной логики недостаточно для решения указанных выше проблем, что необходима логика диалектическая, что недостаточно рассматривать только структуру той или иной дедуктивной системы как готовую и неизменную, но что необходимо рассматривать системы в их развитии, в движении, во времени.

### Вопросы логики и лингвистические методы у Л. Виттгенштейна

Философия Л. Виттгенштейна, изложенная им в «Логико-философском трактате», сыграла значительную роль в эволюции идей неопозитивизма. Если для Б. Рассела как эмпирика логический анализ данных чувственного опыта был средством к созданию наших представлений об окружающем мире, то для Виттгенштейна логический анализ средств выражения нашего опыта служит радикальным средством очищения философии от «метафизических предпосылок» (т. е. от предпосылок о существовании внешнего материального мира и т. п.). Логический анализ для Вит-

тгенштейна — это способ доказательства бессмысленности некоторых положений, в том числе и главным образом — положения о существовании объективного мира. Поскольку такие положения, как положение о существовании вне нас материального мира, якобы не могут быть подвергнуты «непосредственной» проверке (верификации), Виттгенштейн объявляет их бессмысленными и устраняет из науки. Бессмысленность таких утверждений, с точки зрения Виттгенштейна, устанавливается в результате анализа языка.

У Виттгенштейна мы встречаемся с перемещением им всех философских проблем в область анализа языка (в этом отношении он является одним из непосредственных предшественников семантической философии как определённого этапа в развитии современного позитивизма). Под «языком» Виттгенштейн наряду с действительными национальными языками понимает и «искусственные языки», наподобие таких «языков», каким является «язык» исчислений математической логики, язык формул в точных науках вообще. С точки зрения Виттгенштейна, основной и первичной «действительностью» является язык, который он выдаёт за чувственно данный факт. Кроме того, переход от логического анализа опыта к вопросам анализа языка вообще (и тех «языков», которые являются вспомогательными средствами науки, и тех, которые являются единственно полноценными средствами общения) является для Виттгенштейна более удобным средством борьбы с «метафизикой», т. е. по существу с материализмом. В сфере анализа знаков и их сочетаний легче навязать действительности те характеристики, которые якобы вытекают из лингвистического анализа (этот приём фальсификации широко используется современными семантиками). В чём же сущность лингвистического анализа Виттгенштейна? Этот анализ представляет собой тот же логический анализ Рассела, но Виттгенштейн предпочитает говорить не об анализе непосредственных данных нашего опыта, а об анализе нашего языка, который чувственным образом обозначает и выражает все наши знания о мире. Каждое предположение, — согласно концепции Виттгенштейна, — заключает в себе знание, полученное в результате нашего опыта. Это знание выражается в языке. Однако самая логическая структура (логическая форма) содержания, выражаемого

в предложении, не выражается как знание о мире, она лишь обнаруживается в самом предложении как его структура. То или иное предложение, в котором высказывается какая-либо мысль, не высказывает мысли о своей структуре, поскольку всякая мысль выражается при помощи знаков, а предложение не содержит в самом себе особых знаков для выражения своей структуры. Виттгенштейн имеет в виду следующее. Если нам дано предложение «все люди смертны», то знаки этого предложения обозначают и одновременно выражают факт смертности всех людей. Однако, в этом предложении отсутствуют знаки, выражающие структуру (логическую форму) этого предложения. Структура этого предложения «Все *S* суть *P*» лишь заключена в этом предложении, но не выражена особыми знаками. Знаки, которыми выражено предложение «все люди смертны», выражают лишь конкретную по содержанию мысль. Структуру же предложений можно выявить лишь в результате формализации языка, что одновременно даёт возможность освободить обычный язык от двусмысленностей. Чтобы застраховать себя от ошибок отождествления различного и различения тождественного, «мы должны применять язык знаков» [1]. Таким путём мы обнаруживаем то, что невыразимо в языке, т. е. логическую структуру предложения.

Выявление логической формы мыслей и создание на основе этого процесса логических исчислений действительно даёт возможность вскрыть логические связи, имеющиеся в наших мыслях, освободиться от некоторой двусмысленности нашего языка (например, от омонимов и синонимов), достигнуть того, что каждый определённый знак языка будет иметь одно единственное определённое значение. Так, например, мы путём формализации можем достигнуть того, чтобы каждый знак, обозначающий логическую связь между мыслями, соответствовал одной единственной логической связи, т. е. чтобы было достигнуто полное соответствие между логическими и грамматическими категориями. Покажем, как происходит освобождение от омонимов посредством логического анализа предложений, направленного на выявление их логической формы. Допустим, у нас имеется три следующих предложения:

---

[1] *L. Wittgenstein,* Tractatus Logico-Philosophicus, London 1939, p. 55.

«Все млекопитающие суть животные»;
«Все жвачные животные суть животные, имеющие сложный желудок»;
«Платон есть философ-идеалист».

В первом предложении слово «суть» выражает отношение принадлежности признака предмету. Во втором предложении то же слово выражает отношение тождества, эквивалентности объёмов понятий субъекта и предиката, т. е. то, что объём жвачных животных и объём животных, имеющих сложный желудок, совпадают. В третьем предложении слово «есть» выражает принадлежность элемента класса определённому классу (предмет, обозначаемый собственным именем «Платон», принадлежит классу «философов-идеалистов»).

Таким образом, логические отношения, обозначаемые словом «суть» («есть»), в каждом из трёх предложений различны. Ставя каждому определённому логическому отношению определённый знак (отношение включения класса в класс обозначим знаком « $\supset$ », отношение тождества, эквивалентности двух классов обозначим знаком « $\equiv$ », отношение принадлежности элемента класса классу обозначим знаком $\in$ ), мы можем логические формы данных предложений выразить следующим образом:

1. $a \supset в$
2. $a \equiv в$
3. $a^* \in в$

(где $a$ и $в$ есть логические переменные, обозначающие классы, а $a^*$ — элемент класса).

Таким образом, оказывается, что слово «суть» («есть»), используемое в обычном языке для выражения логических связей, многозначно. Для ликвидации этой многозначности нам пришлось ввести вместо слова «есть» три различных знака. Записывая логическую форму предложений на «языке» математической логики, мы имеем возможность по форме записи структуры предложений судить об их логической природе. Хотя логическая форма предложения не выражается непосредственно в языке (в обычном языке всегда выражается та или иная конкретная по содержанию мысль), но она неразрывно связана с конкретным содержанием предложения, отражена в той или иной конкретной по содержанию мысли. Поскольку же в конкретных по содержанию мыслях отражена та или иная сторона действительности, то и логиче-

ская форма этой мысли, представляющая собой способ связи частей конкретной по содержанию мысли, является отражением самой действительности. Поэтому Виттгенштейн не прав, когда заявляет, что форма мысли «не выразима» в языке, что она лишь «обнаруживается в нём». Форма мысли не выражается в языке непосредственно, но она выражается языком опосредствованно, поскольку вместе с выражаемыми конкретными по содержанию мыслями в предложениях выражается и способ связи их частей, т. е. их логическая форма. Виттгенштейн, ставя на место логического анализа мыслей лингвистический анализ средств их выражения, полагает, что таким образом ему удалось освободиться от таких метафизических фетишей, как «законы мышления», «мышление» и т. п. Он нигде не говорит о том, каким образом, какими средствами осуществляется процесс формализации, процесс выявления логической формы предложений, процесс перехода от обычного языка к «языку» символов, «языку» математической логики, где достигается полное соответствие логики и грамматики. Виттгенштейн обходит этот вопрос, утверждая, однако, что такой процесс существует, и сам пользуется этим процессом.

В действительности процесс формализации есть процесс анализа, процесс абстракции. Виттгенштейн его описывает, им пользуется, но боится назвать его своим именем, поскольку, с его точки зрения, говорить об абстракции — значит находиться в плену «метафизики», поскольку этот процесс абстракции есть мысленный процесс, который в чистом виде никто никогда не созерцал (процесс абстракции как таковой не может быть предметом непосредственного восприятия). Это означает, что «освобождение» от «метафизики» осуществляется Л. Виттгенштейном чисто искусственным, словесным путём.

Логическая структура, невыразимая в языке, является, с точки зрения Л. Виттгенштейна, структурой воображаемого мира. Виттгенштейн допускает существование окружающего нас мира, о котором лишь можно сказать, что он обнаруживает себя в структуре предложений. Существование мира Л. Виттгенштейн принимает в качестве гипотезы. Но эта гипотеза, с его точки зрения, является обоснованной лишь постольку, поскольку структура предложения может быть обнаружена в предложениях, данных нам в чувственном опыте. Это предположение о

существовании мира, с точки зрения Виттгенштейна, не является метафизическим, если мы скажем лишь то, что структура мира обнаруживается в структуре предложений. Каков же этот мир, этого мы никогда не узнаем. Похож ли этот мир на то, что дано нам в непосредственном опыте, или нет, материален он или идеален — это останется для нас якобы вечной тайной, так как предложение о существовании мира не подлежит проверке. Единственно *реальный* мир — это мир нашего опыта, зафиксированный в предложениях и структурах этих предложений.

В действительности известно, что в языке зафиксированы различные понятия, теории, которые отражают материальный независимо от нас существующий мир, а также мышление как реально существующий факт; в языке зафиксирован опыт развития наук, говорящий о том, что объективно вне *нас существуют* пространство и время, что мир существовал, когда ещё не было человека, и т. п. Для Виттгенштейна как субъективного идеалиста непреодолимыми являются такого рода «метафизические фетиши», возникающие противоречия его «философии» с действительностью. Он не может объяснить, как сохраняется конструируемый мир субъективных понятий со смертью человека.

Предложения такого характера, как «эта поверхность — громкая», «этот звук — зелёный» и т. п., являются, согласно Виттгенштейну, бессмысленными, поскольку невозможно произвести такой опыт, который бы позволил нам убедиться в их истинности или ложности. Борясь против материализма, он заявляет, что философские утверждения: «объективно существует материальный мир», «сознание отражает существующий вне нас материальный мир» и т. п., являются утверждениями такого же рода, как и утверждения: «эта поверхность — громкая», «этот звук — зелёный» и т. п.

Метод проверки («верификации»), применяемый к предложениям и позволяющий отделять осмысленное от бессмысленного, состоит в следующем. Если высказывается предложение: «В той комнате имеется круглый стол», то метод его проверки будет: пойти в ту комнату и посмотреть, действительно ли это так. Если высказывается гипотеза: «В солнечной системе имеется ещё одна неизвестная планета», надо организовать тщательные наблюдения, проверить количественную сторону наших знаний

о движении планет вокруг солнца, вывести ряд следствий из уже известных знаний о солнечной системе, подтверждающих нашу гипотезу или противоречащих ей. Если же, согласно точке зрения Виттгенштейна, высказано предложение: «Эта поверхность — громкая», то нельзя не только сказать точно, как его проверить, но даже нельзя указать путей, по которым должно производиться опытное исследование с целью установления его истинности или ложности. Это означает, что оно бессмысленно и должно быть устранено не только из науки, но и из языка, как ничего не выражающее. Философские утверждения об объективном существовании материального мира, о сознании как отражении вне нас существующей действительности, согласно Виттгенштейну, вследствие их якобы принципиальной непроверяемости точно так же являются бессмысленными и потому должны быть устранены не только из науки, но и из языка как ничего не выражающие. Поэтому вся прежняя философия (и в особенности материализм), существовавшая до Виттгенштейна, объявляется им сплошным заблуждением. Весь смысл книги (имеется в виду «Логико-философский трактат». — *Д. Г.*), пишет Виттгенштейн, можно выразить приблизительно в следующих словах: «Что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; а о том, о чём нельзя говорить, надо молчать» [1].

При такой точке зрения и собственные высказывания Виттгенштейна в «Логико-философском трактате» при применении к ним его принципа верификации становятся бессмысленными. Таково, например, утверждение о том, что опыт различных людей в отношении одного и того же объекта должен быть однозначным, т. е. если человек $A$ и человек $B$ смотрят на берёзу, то каждый из них имеет один и тот же опыт, одно и то же восприятие. Подобного рода затруднения Виттгенштейн пытается разрешить посредством чисто словесных увёрток: он заявляет, что требования дать ответ на такого рода вопросы являются бессмысленными и потому невыразимыми в языке.

Виттгенштейн защищает философскую точку зрения субъективного идеализма со всеми его «бессмысленными», «метафизическими утверждениями», борясь откровенно

[1] *L. Wittgenstein*, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 26.

против «метафизики» и «бессмыслиц» материалистической философии. Пытаясь обосновать своё предпочтение «бессмыслицам» и «метафизическим утверждениям» субъективного идеализма, Виттгенштейн прибегает к софизмам, к чисто словесным вывертам. Он опирается на совершенно неопределённое понятие «обнаружения» в языке. Он указывает, что если исходные положения субъективного идеализма не выразимы в языке, то они «обнаруживают» себя в языке (исходным положениям материализма при этом в таком «обнаружении» отказывается).

Виттгенштейн выражает свои симпатии солипсизму вопреки своим «установкам» и методам. В этом проявляется его враждебность к материализму, защищающему объективный характер научного знания, раскрывается подлинный смысл тех претензий представителей современного позитивизма на объективность и беспристрастность, которыми они так похваляются, раскрывается подлинный смысл их претензий подняться выше материализма и идеализма.

С точки зрения Виттгенштейна, задача философии состоит не в том, чтобы высказать ряд научно проверенных положений о соотношении бытия и сознания, о законах нашего познания, а в том, чтобы заниматься разъяснением предложений, устранением из языка бессмысленных предложений.

Оценивая в целом философию Виттгенштейна, необходимо отметить следующее: во-первых, философские взгляды Виттгенштейна являются субъективно идеалистическими с явной тенденцией к солипсизму; своим остриём эта философия направлена против материализма. Во-вторых, философия Виттгенштейна, как и философия Б. Рассела, находится в противоречии с данными наук: с точки зрения Виттгенштейна, к числу бессмыслиц относятся такие истины, которые давным-давно установлены наукой (например, утверждение о том, что земля существовала до человека, до его опыта, поскольку этот факт нельзя проверить в личном опыте). В-третьих, игнорируя роль общественной практики в процессе познания, Виттгенштейн не учитывает того чрезвычайно важного средства доказательства общих истин науки и научной философии, каким является практика, история развития науки и познания вообще. Поэтому отсутствие «непосредственной проверки»

на личном опыте того или иного положения отнюдь не означает его бессмысленности. В-четвёртых, метод верификации, предложенный Виттгенштейном, нельзя считать научным методом, имеющим всеобщий характер и отвечающим уровню развития современной науки. По своему существу он метафизичен. Это выражается в том, что анализируемые предложения рассматриваются им при условии отвлечения от развития нашего познания. Такой метод непригоден даже для осуществления такой специальной задачи, как раскрытие логических связей между различными частями и предложениями науки, и тем более ничего не может сказать о перспективах развития научного знания. Он находится в противоречии с теми методами, которые широко применяются в науке. В соответствии с методом верификации приходится объявлять бессмысленными все те предложения, которые не могут быть проверены на данном этапе развития науки. Это ведёт к устранению принципиального различия между действительно непроверяемыми положениями (бессмыслицами) и положениями, которые в науке существуют в качестве гипотез. Очень часто в науке высказывались в тот или иной период её развития в форме гипотез такие предложения, которые подтверждаются только в будущем. Так, например, мысли о существовании атомов, о возможности построения коммунистического общества, которые теперь являются неопровержимо доказанными истинами, возникли тогда, когда на практике они ещё не были проверены.

### Синтаксические и семантические методы построения логики Карнапа

Следующим этапом в развитии позитивистской философии является философия Карнапа и других представителей «Венского кружка».

Те новые «поправки», которые были внесены Карнапом и другими к установкам Рассела, Виттгенштейна, были направлены к дальнейшей субъективизации и формализации научного знания, к дальнейшему сужению предмета философии, к сведѐнию его к вопросам анализа языка. Эта субъективизация научного знания проводилась под флагом дальнейшей борьбы с «метафизическими призраками», от которых, по мнению Кар-

напа, не сумели окончательно освободиться его предшественники.

Ярче всего эта тенденция проявилась в трактовке Карнапом вопросов логики. Как уже упоминалось выше, Б. Рассел и Л. Виттгенштейн пытались примирить истолкование законов логики и математики с «всеохватывающим эмпиризмом». Законы логики рассматривались ими как наиболее общие связи между данными нашего опыта. При этом законы логики и математики выделялись ими среди законов других наук как законы, обладающие особой природой: законы логики и математики, с их точки зрения, имеют *априорный характер.* Провозглашая априорный характер законов логики и математики, позитивисты отнюдь не истолковывали этих законов в кантианском духе, так как такое истолкование противоречило бы эмпирическим установкам неопозитивистской философии. Провозглашая законы логики и математики *априорными* истинами, неопозитивисты имели в виду следующее:

1) Законы логики и математики, поскольку они имеют всеобщий характер, используются во всех науках и в этом смысле являются условиями познания вообще. Поэтому в логическом плане их можно рассматривать как условия нашего познания, опыта вообще.

2) Законы логики и математики имеют ярко выраженный *аналитический* характер. По отношению к законам логики это означает, что содержание логических правил и законов является результатом творческой деятельности субъекта, что оно зависит от тех определений основных логических понятий, которые по своему желанию вкладывает в них субъект; к тому же основные исходные предложения логики представляют собою тавтологии.

Огромную роль в логике играют связи между логическими предложениями. (Логическим предложением называется мысль, выраженная в форме грамматического предложения, которая является либо истинной либо ложной; истинность или ложность логического предложения выявляется в результате его проверки. В дальнейшем в целях краткости логические предложения мы будем называть просто предложениями.)

Известно, что простые логические предложения *(A, B, C* и т. д.) соединяются в сложные посредством логических связей. Таковы, например, связь импликации (аналогич-

ная той, которую мы выражаем в нашей речи условным союзом «если... то»), связь конъюнкции (в речи эта связь часто выражается союзом «и»), связь дизъюнкции (в речи она часто выражается союзом «или»). В математической логике импликация выражается часто знаком «→», конъюнкция — знаком «$\wedge$»,дизъюнкция—знаком «V». Поэтому выражение «$A \rightarrow B$» нужно прочитать так: «Из предложения $A$ следует предложение $B$», или «$A$ имплицирует $B$». Выражение «$A \wedge B$» нужно прочитать так: «$A$ и $B$», или «$A$ конъюнкция $B$». Выражение «$A V B$» нужно прочитать так: «$A$ или $B$», или «$A$ дизъюнкция $B$». В логике установлено, что истинность или ложность сложного предложения является функцией истинности или ложности простых предложений, из которых оно состоит. Разработаны правила такой зависимости. Так, например, сложное предложение «$A \wedge B$» истинно в том случае, когда и предложение $A$ и предложение $B$ истинны, и ложно в том случае, когда по крайней мере одно из входящих в него предложений является ложным. Или: сложное предложение «$A \rightarrow B$» является ложным, когда $A$ истинно, а $B$ ложно; при всех иных случаях (когда: $A$ истинно и $B$ истинно; $A$ ложно, а $B$ истинно; $A$ ложно и $B$ ложно) предложение «$A \rightarrow B$» истинно.

С точки зрения неопозитивистов, приведённые выше определения логических связей, раскрывающие зависимость истинности или ложности сложного предложения от истинности или ложности входящих в него простых предложений, являются чисто условными. Часто эти определения не формулируются явно (так, как они сформулированы выше), а задаются с помощью аксиом (при аксиоматическом построении логики). Известно, что определения основных логических понятий обусловливают большинство выводов, которыми мы пользуемся в процессе дедукции. Поскольку же эти определения объявляются произвольными, вся дедукция поэтому у неопозитивистов выглядит как игра в шахматы или карты, где правила тех или иных операций устанавливаются по соглашению между людьми. Принятые по соглашению основные определения обусловливают уже *необходимым* образом тот или иной характер логических выводов, структуру того или иного логического исчисления, характер следствий, получаемых по правилам вывода из логических аксиом. Такой подход к вопросам логики неопозитивизма является

типично конвенционалистским: по отношению к логическим вопросам, с точки зрения неопозитивизма, имеет смысл лишь следующий способ рассуждения: если имеют место такие-то положения, то имеют место и другие положения; если имеются другие положения, то имеют место третьи положения, и т. п. Логические отношения, зафиксированные в исходных положениях, не могут быть обоснованы другими положениями — они просто принимаются нами за основные по соглашению. Однако «свободный» выбор таких понятий, положений (а следовательно, и логики вообще), с точки зрения неопозитивистов, некоторым образом лимитированы: исходные понятия должны составляться с таким расчётом, чтобы затем в построенном на основании этих понятий логическом исчислении не появилось противоречия. Непротиворечивость логического исчисления (системы логики), по мнению неопозитивистов, является единственным критерием его истинности. Правила и законы логики, таким образом, аналитически выводятся из основных понятий логики, принимаемых по произволу.

Приведём пример «аналитического» понимания неопозитивистами правил логического вывода. Известно, какую огромную роль в математике играет отношение равенства (=). При изучении логических свойств этого отношения, выяснении его роли в процессе дедукции мы добавляем к общелогическим аксиомам, к тому или иному логическому исчислению аксиомы, определяющие понятие равенства. Как известно, отношение равенства определяется тремя его свойствами: рефлексивности, симметричности и транзитивности.

Запишем эти свойства:

(1) $a = a$ (свойство рефлексивности).
Это выражение можно прочитать следующим образом: всякое число (если предметы, которые мы изучаем, являются числами) равно самому себе.

(2) $a = в \rightarrow в = a$ (свойство симметричности).
Это выражение можно прочитать следующим образом: если число $a$ равно числу $в$, то и число $в$ равно числу $a$.

(3) $a = в \wedge в = c \rightarrow a = c$ (свойство транзитивности).
Это выражение можно прочитать следующим образом: если число $a$ равно числу $в$ и число $в$ равно числу $c$, то число $a$ равно числу $c$.

Эти свойства отношения равенства, с точки зрения неопозитивистов, не являются свойствами, действительно присущими отношению равенства, как оно существует между числами независимо от нашей воли и желания, отражая определённые отношения вещей, а существуют в силу данного нами определения этому отношению. Это означает, что отношение равенства мы сконструировали в результате определения.

Из этого определения равенства, с точки зрения неопозитивизма, «аналитически» следует ряд его других свойств (эти свойства «аналитически» содержатся в данном нами определении).

Таким путём, с точки зрения неопозитивистов, из исходных произвольных определений логических понятий «аналитически» выводятся те или иные свойства и отношения.

Такой подход к законам логики (и математики) даёт возможность примирить логику и математику со «всеохватывающим эмпиризмом», чего — как полагает Карнап, — не удалось сделать ни Б. Расселу, ни Л. Виттгенштейну. Дело в том, что определения, даваемые основным логическим понятиям, а следовательно и законам логики, с точки зрения и Рассела и Виттгенштейна, не могут быть произвольными; более того, они должны носить строго однозначный характер, т. е. каждое логическое понятие может быть определено лишь одним единственным образом. Эту точку зрения Р. Карнап объявляет метафизической, находящейся в противоречии с принципами «чистого эмпиризма». К такому выводу приводили Карнапа воспринятые им от Рассела и Виттгенштейна логико-лингвистические методы обоснования «чистого эмпиризма» и «размышления» над методами современной математики и математической логики. Поскольку мы высказываем нечто не только о чувственных данных, но и о математических и логических объектах (например, о числах, о логических связях и т. п.), которые не могут быть сведены к совокупности чувственных данных, Карнап пришёл к выводу, что математические и логические объекты следует рассматривать как субъективные конструкции ума. Такой взгляд на законы логики и математики, с точки зрения Карнапа, даёт возможность исключить математику и логику из числа фикций и одновременно истолковать эти науки в

духе эмпиризма. К такому же выводу приводила Р. Карнапа необходимость согласования с позитивистскими установками некоторых вопросов, связанных с эволюцией физики.

Полная субъективизация логики и математики даёт возможность, по мнению Карнапа, освободить позитивистскую философию от тех метафизических элементов, которые имелись ещё у Рассела и Виттгенштейна. Рассмотрение законов логики как абстракций от нашего опыта и применимых к любым данным опыта могло быть основано лишь на метафизической недоказуемой предпосылке о том, что опыт в будущем будет подчиняться тем же законам логики, что и в настоящем.

Итак, логико-лингвистические методы, разрабатываемые Карнапом в целях обоснования эмпиризма и борьбы с «метафизикой», толкали его ко всё большей и большей субъективизации научного знания. При этом задачи логического анализа опытного знания сводятся им к задачам логического анализа языка, фиксирующего наш опыт. Язык для него является такой же эмпирически данной реальностью, как и опыт. Важнейшей задачей является выявление тех общих принципов, согласно которым конструируется язык науки. Поэтому Карнап выдвигает задачу разработки «логического синтаксиса» языка.

Характер логических законов и правил, по Карнапу, зависит от тех определений, которые мы даём основным логическим понятиям. Действительно, законы и правила логики можно рассматривать как аналитические законы, природа которых содержится в определениях основных логических понятий независимо от того, определим мы эти понятия в рамках определённой системы логики явным образом или неявным (т. е. аксиоматически). Но определения основных логических понятий не конструируются по нашему произволу. Определения основных логических понятий «не принимаются нами по соглашению» за истинные, а являются действительно истинными, являются отражением в конечном счёте определённых отношений между предметами независимо от нас существующего материального мира. Иллюзия, что определения основных исходных понятий логики конструируются нами по произволу, проистекает от того, что в случаях построения тех или иных логических исчислений («систем логики») мы имеем дело с процессом изложения уже добытых и про-

веренных нами знаний по логике. То, что в процессе изложения выступает как исходное, как первичное (а именно, основные исходные понятия логики), в действительности является результатом длительного процесса исследования. Рассмотренные нами понятия о таких логических связях, как конъюнкция, импликация и дизъюнкция, а также понятия о равенстве являются не фикциями, созданными по желанию творца того или иного исчисления логики, а результатом длительного исследования, практики нашего мышления, его форм и законов. Так, понятие конъюнкции является результатом анализа практики нашего мышления, связей наших мыслей, отражающих окружающий нас мир. а не результатом соглашения. Логические связи, в том числе и конъюнктивные связи, использовались человеком в процессе мышления задолго до того, как эта логическая связь стала предметом специального научного изучения. Лишь стоики начали разрабатывать вопрос о логических связях между простыми предложениями, в том числе и вопрос о конъюнктивной связи. Понятия о других логических связях (например, дизъюнкции, импликации и т. п.) имеют также объективный характер, независящий от воли и желания того или иного творца логических исчислений. То же самое нужно сказать и о понятии равенства. Равенством оперировали в науке задолго до того, как понятие равенства стало предметом специального изучения. Более того, человек сначала практически устанавливал между предметами отношения типа равенства, и лишь позднее в науке возникло понятие о равенстве. Так, устанавливая практически между множествами отношение взаимно-однозначного соответствия (взаимно-однозначным соответствием между двумя множествами называется такое их отношение, когда каждому элементу первого множества соответствует один единственный элемент второго множества и, наоборот, каждому элементу второго множества соответствует один единственный элемент первого множества), человек приходил к мысли, что между множествами, находящимися в этом отношении, существует нечто общее, нечто *равное;* этим равным оказывалась численная характеристика сравниваемых множеств.

Практически осуществляя обмен товаров, человек приходил к мысли, что между обмениваемыми товарами существует нечто *равное,* общее (этим равным являлась

стоимость товаров). На более поздней ступени общественного развития, обобщая практику своих операций, практику развития науки, человек выделил, абстрагировал отношение равенства в чистом виде, образовал понятие о равенстве и сделал его предметом специального научного изучения. Поэтому понятие о равенстве не конструируется нами по произволу, а является отражением объективных свойств предметов окружающего нас мира. В процессе аксиоматического определения отношения равенства мы не создаём его определением, не навязываем ему свойств (рефлексивности, симметричности и транзитивности) по своему произволу, а отражаем в этом определении те свойства, которые объективно присущи отношению равенства.

Выводя затем следствия из этого определения по правилам логики, являющимся также отражением определённых отношений окружающего нас материального мира, мы тем самым аналитически раскрываем такие свойства отношения равенства, которые присущи в действительности самим предметам, находящимся в отношении равенства, тождества.

Самая система определений является в рамках той или иной дедуктивной теории непротиворечивой потому, что определения и их связи правильно отражают ту или иную сторону действительности, а не потому (как это полагают неопозитивисты) она является истинной, имеющей научный смысл, что она непротиворечива.

Что касается утверждения неопозитивистов о том, что им удалось истолковать законы логики и математики в духе всеобъемлющего эмпиризма, то по поводу этого следует заметить следующее. Признавая в качестве эмпирического опыта свободное творчество субъектом математических и логических законов, неопозитивисты непозволительно расширяют понятие опыта. В их понимании опыт есть совокупность непосредственных чувственно воспринимаемых данных. Процесс же свободного творчества логических и математических законов не приводит к появлению чувственно воспринимаемых данных. Это означает, что неопозитивистам не только не удалось истолковать законы логики и математики в духе «всеобъемлющего эмпиризма», но, наоборот, в факте такого истолкования мы обнаруживаем отступление неопозитивизма от «чистого» эмпиризма, от того понимания ими опыта, которое лежит в основе отрицания неопозитивизмом всякого рода чув-

ственно невоспринимаемых и недоказуемых средствами научного эксперимента субстанций.

Как уже указывалось выше, Р. Карнап выдвинул в качестве основной задачи философии задачу разработки «логического синтаксиса» языка. Что понимает Р. Карнап под «логическим синтаксисом»?

Поскольку каждая наука имеет дело с определённым кругом объектов (заметим, что объекты науки понимаются Карнапом в чисто позитивистском плане, а именно, как комплексы данных непосредственного опыта) и их связей, что находит своё выражение в комплексе предложений, то можно сказать, что каждая наука имеет свой язык с определённой логической структурой, которая и представляет собой логический синтаксис языка той или иной науки.

«В нашем «Венском кружке», — пишет Р. Карнап, — и в других подобным образом созданных группах (в Польше, Франции, Англии, США и частично в Германии) в настоящее время всё отчётливее складывается мнение, что традиционная метафизическая философия не может притязать на научность. То, что в работе философа является устойчиво научным, заключается, поскольку это не касается эмпирических вопросов, которые предоставлены реальным наукам, в логическом анализе. Логический синтаксис даёт систему понятий, язык, с помощью которого точно формулируются результаты логического анализа. Философия заменяется научной логикой, т. е. логическим анализом понятий и предложений науки; научная логика является не чем иным, как логическим синтаксисом научного языка. Это те результаты, к которым приводят размышления в заключительной главе этой книги» [1].

Из приведённого положения ясно видна цель логических позитивистов. Они стремятся лишить философию её мировоззренческого значения. Реакционный характер таких ухищрений совершенно очевиден.

Исходя из вышеуказанного понимания основной задачи философии, Карнап исследует «синтаксические» свойства не обычных исторически сложившихся языков, а искусственных символических «языков», классическим образцом которых он считает «язык» математической логики. «Из-за недостатков обычных языков, — пишет Карнап, — в этой книге будет устанавливаться не логический

[1] *R. Carnap*, Logische Syntax der Sprache, Wien 1934, S. III—IV.

синтаксис такого рода языка (т. е. обычного языка. — *Д. Г.*), но синтаксис другого — сконструированного, символического языка» [1].

Выявление логического синтаксиса таких языков состоит в формулировании двоякого рода правил: правил образования и правил преобразования (Umformgeregeln).

Правила образования представляют собой формальные правила конструирования новых выражений из других выражений посредством логических отношений или операций.

Так, если в нашей системе логических формул (где мы пользуемся символическим языком математической логики) символы *а, в* и т. д. означают какие-то термины, то правила образования могут, например, быть следующими:

1. Если *а* и *в* значимые формулы нашего языка (т. е. имеющие значение для той области действительности, которую мы изучаем), то и $a \wedge в$ — значимая формула нашего языка (где $\wedge$ — знак конъюнкции между формулами);

2. Если *а* значимая формула нашего языка, то и $\bar{a}$ — значимая формула нашего языка (где знак «—» означает операцию отрицания) и т. д.

Каково же значение знаков *а* и *в* (обозначают ли они классы или высказывания), каково значение знаков $\wedge$ и «—» и т. п., определяется системой аксиом, устанавливающей их различные соотношения. Эта система аксиом определяет и «правила преобразования» нашего языка.

*Правила преобразования* представляют собой правила логического вывода, которыми мы пользуемся в той или иной системе. Примером правил вывода может быть следующее:

«Если $A \rightarrow B$ истинно и *A* истинно; то *B* истинно» (если предложение «если *A*, то *B*» ($A \rightarrow B$) истинно и если истинно *A*, то при всех обстоятельствах будет истинным *B*) «Под логическим синтаксисом языка, — пишет Карнап, — мы понимаем формальную теорию языковых форм этого языка: систематическое установление формальных правил, которые относятся к этому языку, и развитие следствий из этих правил» [2].

---

[1] *R. Carnap*, Logische Syntax der Sprache, S. II.
[2] Ibid., S. I.

Когда перед нами имеется «логический синтаксис» «языка», т. е. система формул с установленными правилами образования одних формул из других и с правилами логического вывода, встаёт вопрос о применимости этого «языка» к той или иной области предметов, т. е. вопрос об интерпретации знаков языка. Если этот язык может быть интерпретирован непротиворечивым образом для той или иной области предметов, то он приобретает научный смысл, и при этом каждый знак этого языка приобретает вполне определённое значение.

Карнап различает разного рода формальные языки: в первую очередь язык № 1 и язык № 2. На языке № 1 записывается у него логическая структура той или иной системы, на языке № 2 — результаты анализа самой формальной структуры той или иной системы. Теория логического синтаксиса у него есть язык № 2.

Все эти положения, облечённые в наукообразную терминологию, заимствованы Карнапом из математической логики. Материалистически истолкованные и освобождённые от несоответствующей существу дела терминологии, эти положения имеют определённый смысл. Действительно, в математической логике, построенной как логическое исчисление, различаются, например, операции, с помощью которых из одних осмысленных формул можно получать другие, имеющие смысл для данного исчисления формулы и правила вывода, с помощью которых из одних истинных суждений получаются другие истинные суждения. В математической логике важно также различать самый аппарат данного исчисления и металогический аппарат, с помощью которого мы рассуждаем о нашем аппарате. Карнап называет эти два логических аппарата «язык № 1» и «язык № 2». Этот каскад новой терминологии Карнапу необходим для того, чтобы можно было утвердить свои субъективистские, позитивистские установки по вопросам логики и придать своим установкам видимость научности.

Отождествив образования одних формул из других и правила логического вывода с синтаксисом языка, Карнап объявляет законы логики совершенно произвольными, выбираемыми и создающимися по воле и желанию людей. «До сих пор, — пишет Карнап, — от данной Расселлом и ставшей уже классической формы языка отклонялись лишь в некоторых пунктах. Исключали, например, известные

формы предложений (например, неограниченные предложения существования) или правила умозаключений (например, принцип исключённого третьего). С другой стороны, осмеливались также на некоторые расширения. Например, создавали по аналогии с двузначными исчислениями предложений интересные многозначные исчисления, которые в конце концов привели к логике вероятностей: вводили так называемые интензиональные предложения и с их помощью развивали логику модальностей. Причина того, что до сих пор не осмеливались отойти дальше от классических форм, лежит в широко распространённом мнении, что отклонения якобы надлежит оправдывать, то есть доказывать, что новая форма является «правильной», что она отражает «истинную логику». Устранить это мнение и вытекающие из него псевдовопросы и праздные споры — является основной задачей этой книги. Здесь будет защищаться мнение, что с языковыми формами в любом отношении можно обращаться совершенно свободно; что формы образования предложения и правила их преобразования (что обычно обозначается как «основные положения» и «правила вывода») могут выбираться совершенно свободно»[1]. «Вопроса об «оправдании» выбора, — продолжает Карнап, — тогда не существует вовсе; но существует лишь вопрос о синтаксических последовательностях, к которым ведёт тот или иной выбор, в том числе также вопрос о противоречивости. Указанную установку мы будем формулировать как «принцип терпимости»»[2].

Сущность «принципа терпимости» Карнапа состоит, таким образом, в провозглашении логики произвольной конструкцией нашего ума, в утверждении, что законы логики изобретаются человеком наподобие того, как им изобретаются правила карточной игры. Этот принцип Карнап рассматривает как огромное достижение в науке XX века. «Те первые попытки, — пишет Карнап, — отделить корабль логики от твёрдых берегов классической формы были при историческом их рассмотрении безусловно смелыми. Но им препятствовало стремление к «правильности». Теперь это препятствие преодолено: перед нами лежит открытый океан свободных возможностей»[3]. Провоз-

[1] *R. Carnap*, Logische Syntax der Sprache, S. III—IV.
[2] Ibid., S. V.
[3] Ibid., S. VI.

глашение «принципа терпимости» в логике означает установление произвола и субъективизма всего научного знания. Это означает, что все науки утрачивают в определённом смысле свой объективный характер, поскольку в каждой из них используется аппарат логики. Поэтому, если данные непосредственного опыта, фиксируемые в простых предложениях, не зависят от воли субъекта, то связи между этими соотношениями, с точки зрения неопозитивизма, выступают как чисто произвольные, поскольку они определяются избранным по произволу логическим аппаратом. Различные логические аппараты, применяемые нами к данным опыта, согласно неопозитивизму, не вступают в противоречие с опытом потому, что, создавая логические исчисления, мы строим их как непротиворечивые.

«Логический синтаксис» Карнапа имеет цель защитить идеалистическую трактовку предмета и метода философии, утвердить взгляд на законы логики и математики как на произвольные конструкции, не имеющие объективного основания. Что касается «нового» взгляда неопозитивизма на предмет философии, который он сводит к задаче логического анализа чувственных данных, структуры науки, то этот взгляд означает стремление неопозитивизма исключить из философии все вопросы мировоззренческого характера (вопрос об отношении мышления к бытию, вопрос об объективном существовании материи, причинности, пространства, времени, закономерности и т. п.). Исключая из философии вопрос об объективном существовании материального мира, отрицая объективные закономерности в развитии действительности, отказываясь что-либо говорить о будущем, т. е. о том, на что не распространяется наш непосредственный опыт, неопозитивизм подрывает веру трудящихся в успех их борьбы за социализм, за мир, обрекая их на бездействие.

Не научным является также взгляд неопозитивистов на законы логики как на произвольные конструкции, не имеющие объективного характера. Карнап строит свои субъективно-идеалистические спекуляции по вопросу о законах логики и математики, превратно истолковывая некоторые факты из математики и математической логики, например, то, что аксиомы, используемые в той или иной аксиоматически построенной дисциплине принимаются в качестве таковых без доказательства, тот факт, что существуют различные аксиоматики для одного и того же круга

объектов, то, что существуют различные логические исчисления.

Известно, что исчисления математической логики, как и многие другие математические дисциплины, допускают аксиоматическое построение. При этом в качестве аксиом могут быть приняты (в пределах той или иной теории) без доказательства любые положения этой теории. При этом создаётся впечатление, что выбор аксиом совершенно произволен. Если бы выбор аксиом при построении исчислений математической логики был бы совершенно произволен, то это означало бы, что и правила вывода являются совершенно произвольными, поскольку они вытекают из аксиом. В действительности же выбор аксиом ограничен выбором положений из числа истинных, проверенных на практике непосредственным или опосредствованным путём. Поэтому в число аксиом того или иного исчисления математической логики могут попасть лишь те положения, которые отражают логику нашего мышления.

Карнап при обосновании произвольности законов логики и математики пользуется излюбленным у идеалистов приёмом: то, что является вторичным в ходе развития науки, он объявляет первичным. Аксиоматический способ изложения науки возможен лишь на высокой ступени развития науки, когда уже многие важнейшие положения науки не только сформулированы в качестве гипотез, но являются проверенными, доказанными истинами. Из числа этих доказанных, истинных положений и выбираются аксиомы, которые в рамках той или иной аксиоматической теории не доказываются. Истинность аксиом системы проверяется её применением на практике. Непротиворечивость системы доказывает то, что выбранные нами аксиомы верно отражают основные соотношения между предметами, являющимися объектом нашего изучения.

Ф. Энгельс в связи с этим писал, что принципы науки являются не исходным пунктом развития науки, а её заключительным результатом. Карнап же для защиты своих субъективистских идеек утверждает, что аксиомы являются исходным пунктом в развитии науки, а не её заключительным результатом.

Тот факт, что для одного и того же круга объектов могут существовать различные системы аксиом, обусловливается природой изучаемых объектов: один и тот же круг предметов может быть выделен с помощью различ-

ных свойств и отношений, взятых нами за основу. Подобно тому как квадрат может быть определён с помощью фиксации различных его свойств (например, квадрат можно определить и как ромб с равными углами и как параллелограмм с равными и взаимно перпендикулярными диагоналями и как прямоугольник с равными сторонами), так и та или иная группа объектов, изучаемая аксиоматической теорией, может быть выделена с помощью различных аксиом, фиксирующих различные свойства изучаемых объектов и отношения между ними. При этом все определения одной и той же группы объектов, изучаемых математикой и математической логикой, совершенно равнозначны. Достаточно лишь с помощью любых свойств и отношений выделить изучаемые объекты среди других объектов, чтобы затем из этих определений логически вывести все свойства изучаемых объектов. Этим определения в математике и математической логике существенным образом отличаются от определений в других науках, где важно делать различия между признаками существенными и несущественными, с помощью которых мы выделяем определяемый предмет среди смежных с ним предметов.

Известно также, что в математической логике не только существуют различные логические исчисления, аксиоматически определяющие один и тот же круг объектов, их свойств и отношений, но существуют и такие различные аксиоматики, которые определяют различный круг изучаемых объектов, их свойств и отношений. Поскольку такими исчислениями пользуются в тех или иных случаях в математической логике, неопозитивисты заявляют, что этим самым доказывается, что существуют различные логики, конструируемые по нашему произволу.

Известно, например, что в различных исчислениях операция отрицания определяется по-разному: в так называемом минимальном исчислении — одним способом, в исчислении строгой импликации Льюиса — другим, в интуиционистской логике — третьим, в классическом исчислении — четвёртым способом. При этом все различные исчисления являются правомерными и служат решению различных математических задач.

Критикуя взгляд современных позитивистов о множественности логик, необходимо подчеркнуть, что логика нашего мышления — одна единственная логика, отражающая наиболее общие связи и отношения между предме-

тами, при изучении которых мы отвлекаемся от изменения и развития. Различные исчисления математической логики отражают лишь *различные стороны логики нашего мышления.* Все перечисленные выше смыслы отрицания имеют место в практике нашего повседневного и научного мышления, и потому они не сотворены человеком по его произволу, а выделены путём абстракции из числа тех операций отрицания, которыми мы пользуемся и которые отражают опыт развития науки и практики человека. Так, например, в классической логике отрицание понимается как операция, превращающая истинное высказывание в ложное и наоборот (это положение отражает тот простой факт, что предмет, рассматриваемый отвлечённо от его изменения и развития, или связь предметов не могут одновременно существовать и не существовать и что в то же время они или существуют или не существуют). В математической логике операция отрицания иногда определяется так: $\bar{a} \equiv a \rightarrow f$, т. е. отрицание положения *«a»* будет иметь место тогда, когда из $a$ может быть выведено некоторое индивидуальное фиксированное суждение $f$. Таким отрицанием мы также пользуемся в практике нашего мышления, хотя и реже, чем отрицанием, принятым в классической логике. Например, при опровержении гипотез мы говорим часто, что гипотеза будет опровергнута, если нам удастся из неё получить следствие, которое рассматривается как заведомо ложное.

Провозглашая множественность логик, «аналитический» характер законов логики и «опираясь» при этом на множественность исчислений математической логики, современный позитивизм, как и представители многих других откровенно идеалистических направлений, прибегает к фальсификации процесса познания, процесса развития научного знания. То, что является в действительности вторичным в ходе научного познания, они объявляют первичным на том основании, что это вторичное в ходе изложения науки выступает как первичное. Маркс проанализировал это явление, часто встречающееся в развитии науки, в своих математических рукописях и назвал его «переворачиванием метода».

Маркс показал это на примере возникновения математического анализа: дифференциальное и интегральное исчисление, возникшее в результате развития алгебры, появившись на свет, начинает существовать независимо от

породившей его алгебры и, более того, начинает рассматриваться как определяющее и первичное по отношению к породившей его алгебре. На это же явление указывает в более общей форме и Энгельс. Он пишет: «Но, как и во всех других областях мышления, законы, абстрагированные от реального мира, на известной ступени развития отрываются от реального мира, противопоставляются ему как нечто самостоятельное, как явившиеся извне законы, с которыми мир должен сообразоваться» [1].

В связи с критикой неопозитивистских установок о том, что якобы исчисления математической логики конструируются нами и что, следовательно, мы конструируем те или иные системы логики совершенно свободно, следует отметить, что одной из важнейших задач науки логики на современном этапе её развития является выяснение правомерности применимости того или иного логического исчисления (даже если оно отвечает всем перечисленным выше формальным требованиям), тех или иных законов логики к тем или иным областям предметов. Например, такой вопрос встал по отношению к закону исключённого третьего; при этом было выяснено, что использование этого закона в процессе математического доказательства не всегда является правомерным. Поэтому для решения определённых задач строятся логические исчисления (так называемые «конструктивные исчисления») без закона исключённого третьего или использующие его в иной (ослабленной) форме. Этот факт доказывает зависимость законов логики от той области, к которой они применяются. Он доказывает, что для правомерности того или иного исчисления математической логики, а следовательно, той или иной системы логики недостаточно доказательства её непротиворечивости; правомерность того или иного логического исчисления непосредственно зависит от содержания тех объектов, к которым оно применяется. Это означает, что законы логики не конструируются нами произвольно, а определяются той областью предметов, к которой они применяются, являясь отражением определённых соотношений между предметами этой области.

Более того, в ряде случаев нам приходится строить так называемые «многозначные логики», где для характе-

---

[1] *Ф. Энгельс,* Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 37.

ристики предложений вводятся не только значения «истины» и «лжи», но и ряд других значений.

С одной из разновидностей многозначных логик мы имеем дело тогда, когда вводим для характеристики предложений не только «истину» и «ложь», но и «бессмыслицу». Это необходимо в тех случаях, когда мы применяем логический аппарат к таким теориям, в которых возможно появление бессмысленных предложений. Различение бессмыслицы и лжи в таких случаях бывает весьма существенно уже хотя бы потому, что ложные предложения можно устранить из теории путём логической операции отрицания (если предложение $A$ ложно, то его отрицание будет истинно). Бессмыслицу же устранить путём отрицания невозможно, поскольку отрицание того, что нами не может быть понято, опять-таки порождает предложение, которое не может быть нами понято. В этом случае введение в логику бессмыслицы — не произвол творца логической теории, а необходимость, отражающая тот факт, что в практике нашего мышления могут появляться бессмысленные предложения.

Необходимо отметить, что «синтаксический метод» построения «языков» (то есть исчислений математической логики), предложенный Карнапом в качестве *единственно* научного метода, вступил в противоречие с развитием математической логики. Оказалось возможным строить исчисления, где не имеется ни «правил образования», ни «правил преобразования», а имеются лишь правила «введения символов» и правила «исключения символов» (например, исчисление немецкого математика Гентцена). К тому же оказалось возможным дать строгое семантическое определение истины применительно к дедуктивным наукам (см. А. Тарский «Понятие истины в дедуктивных науках», вышедшей в 1933 г.). Всё это привело Карнапа к необходимости заняться разработкой вопросов «семантики». Переход к новому этапу в развитии позитивистской философии ни в коем случае не означал смягчения субъективизма. Синтаксический метод построения «языков» заключается в следующем. «При построении языка,— пишет Карнап, — до сих пор поступали обычно так, что сначала придавали значение основным логико-математическим знакам и затем уже размышляли, какие предложения и заключения окажутся логически правильными на основе

этого значения. Так как установление значения происходит в словах и поэтому является неточным, самое это рассуждение будет также неточным и многозначным. Связь будет ясной лишь тогда, когда её рассматривают в противоположном направлении: выбирают произвольно какие-нибудь основные предложения и правила вывода; из этого выбора тогда следует, какое значение имеют встречающиеся основные логические знаки» [1]. «При такой установке, — продолжает Карнап, — исчезает спор между различными направлениями математики в постановке основных проблем» [2].

Переход к семантическому этапу в развитии позитивистской философии означал прежде всего иной метод в построении «языков». При этом семантический метод построения языков в известном смысле противоположен синтаксическому методу. Если при синтаксическом методе выбирались первоначально какие-либо знаки, обозначавшие предложения и правила вывода, а затем уже устанавливалось значение основных логических знаков, то при семантическом методе построения языка прежде всего устанавливаются значение основных знаков, правила истинности, а логические принципы (правила вывода, логические аксиомы) являются следствиями из семантических правил.

В этом случае, по мнению Карнапа, мы будем иметь дело не с «языком-исчислением», а с «языком-семантической системой». Семантическая система есть система правил трёх родов: 1) правил обозначения; 2) правил построения; 3) правил истинности.

Сущность семантического метода построения языка состоит в следующем:

1. «Правила обозначения» требуют обозначать, например, большими буквами латинского алфавита либо ложные, либо истинные высказывания.

2. В «правилах построения» указывается, что из исходных высказываний можно получать новые высказывания с помощью различных связей, обозначаемых знаками: $\wedge$ (союз «и»), $\rightarrow$ (союз «если... то») и т. п.

3. Истинность сложных высказываний зависит от истинности простых. Эти правила определяют основные

---

[1] *R. Carnap*, Logische Syntax der Sprache, S. V.

[2] Ibidem.

законы логики, которые, исходя из указанных семантических правил, можно записать аксиоматически.

Возникает вопрос, не отказывается ли Карнап, переходя от логического синтаксиса к семантике, от своего прежнего субъективизма, от «принципа терпимости». Конечно, нет. Карнап продолжает оставаться на позициях субъективизма, а его пресловутый «принцип терпимости» выступает здесь в новом виде. Дело в том, что определения основных логических связей в «семантических системах», с точки зрения Карнапа и иных семантических идеалистов, произвольны, их значение задаётся «свободным» выбором соотношений истины и лжи. Это означает произвольность логических законов в целом и то, что «принцип терпимости» в философии Карнапа остаётся в силе.

Суммируя взгляд позднейших позитивистов по этому вопросу, Г. Фейгль пишет: «Теоремы или законы логики представляют собой аналитические выражения, истинные в силу положений, взятых в качестве предпосылок»[1]. Фейгль поясняет, что закон непротиворечия истинен потому, что мы под отрицанием понимаем превращение истинного положения в ложное и наоборот. Если бы мы операцию отрицания понимали в другом смысле, то и закон непротиворечия имел бы иное содержание. Поэтому вся логика в конечном счёте оказывается зависимой от тех определений, которые мы даём основным логическим связям.

Современный позитивизм совершенно без всяких на то оснований говорит об исчислениях математической логики, как о «языках», ставя тем самым на один уровень «языки» формул, являющиеся лишь вспомогательными средствами науки, с исторически сложившимися национальными звуковыми языками. Но эти вспомогательные средства ни в коем случае нельзя смешивать со звуковым, исторически сложившимся языком. Между ними существует коренное различие, состоящее в следующем:

1) Значение указанных выше вспомогательных средств ничтожно ввиду их бедности и крайне ограниченной сферы их применения. Они не могут служить средством общения между членами целого общества и даже между членами более или менее обширного коллектива, тогда как значе-

[1] «Twentieth Century Philosophy», New York 1947, p. 395.

ние звукового языка огромно и область его действия практически безгранична.

2) Звуковой язык есть исторически сложившееся явление, и развитие его как общественного явления не зависит от воли членов общества. Подобно тому как новое поколение, вступая в жизнь, застаёт уже готовые, созданные предшествующими поколениями производительные силы и производственные отношения и должно на первое время принять их и прилаживаться к ним, чтобы получить возможность производить материальные блага, так каждый человек, воспитываясь в обществе, усваивает исторически сложившийся язык данного общества. Поэтому можно сказать, что развитие языка представляет собой естественно-исторический процесс, а законы его развития имеют объективный характер. Названные же выше вспомогательные средства общения создаются обычно по воле и желанию людей. Так, например, значение знаков в исчислениях математической логики меняется по мере надобности.

3) Язык является непосредственной действительностью мысли. Мысль материализуется в языке; язык, «языковая материя» есть средство формирования мысли. Ранее указанные вспомогательные средства общения не являются непосредственной действительностью мысли. Значение различных знаков в исчислениях устанавливается через посредство звукового языка.

4) В обычных исторически сложившихся языках функция обозначения предметов (номинальная функция) и функция выражения мыслей об этих предметах выступают в органическом единстве.

Это означает, что, читая книгу или слушая чужую речь, мы не только узнаём, о чём говорит человек, но и узнаём, что думает человек о тех или иных обозначаемых им словами предметах. На языке формул лишь обозначаются объекты и их связи и взаимоотношения. Что же думает человек об объектах, зафиксированных в формулах, оперируя с ними,— об этом в языке формул ничего прочитать нельзя.

Камнем преткновения для всех логических позитивистов являются вопросы индукции. Если, с их точки зрения, в науке имеет смысл лишь то, что является предметом непосредственного опыта, то вполне естественно, что те законы, которые раскрываются науками, имеют смысл лишь

по отношению к прошлому и настоящему; что касается области даже ближайшего будущего, то здесь якобы можно ожидать что угодно, в том числе и самое невероятное, которое может разом аннулировать все законы природы. Позитивисты сталкиваются с неразрешимыми трудностями и при формулировании общих законов и применительно к настоящему времени. Общие связи, встретившиеся огромное число раз в настоящем, нельзя, по их мнению, распространить на все аналогичные случаи настоящего времени (даже при уточнении соответствующих условий), так как проверить все эти случаи опытным путём почти никогда не удастся.

Отдельные обнаруженные связи неопозитивисты не могут в полной мере обосновать дедуктивно как необходимые законы науки, поскольку «эмпирические», «антиметафизические», установки не дают возможности современным позитивистам прибегнуть к причинному объяснению данных опыта и выявить в единичном общее и необходимое. Таким образом, всё научное знание приобретает в современной позитивистской философии характер гипотез, которые каждую минуту могут быть полностью опровергнуты и устранены из науки.

Рассел говорит, что события будущего *нельзя* вывести из событий настоящего. Вера в причинную связь, по его мнению, — это суеверие.

Позитивист Г. Фейгль отмечает, что вопросы индукции были гордиевым узлом для всего предшествующего эмпиризма, так как доказать принцип индукции ссылками на прошлый опыт нельзя, поскольку здесь всегда налицо порочный круг: принцип индукции доказывается при помощи индукции, т. е. при помощи того, что требуется доказать. «Логический эмпиризм, — пишет Фейгль,— разрубает этот гордиев узел, прямо ставя вопрос, «что здесь собственно означает термин *«оправдание»*?» И удивительно простым ответом на этот вопрос является то, что единственно ясное значение этого термина в обычной жизни и в науке включает понятие о *дедуктивном доказательстве,* с одной стороны, и понятие об *индуктивных непосредственных данных* — с другой. «Великая проблема индукции», следовательно, состоит в невозможности требования оправдать самые принципы всякого оправдания»[1]. Решить таким

[1] «Twentieth Century Philosophy», p. 389.

образом проблему индукции — это поистине просунуть хвост туда, где голова не лезет. Фейгль пытается создать видимость решения проблемы индукции путём изгнания этой проблемы из науки. Термин «индукция», с точки зрения Фейгля, означает дедуктивное обоснование данных опыта, а это есть то, что может быть непосредственно проверяемо. Поскольку содержание этого термина при такой его интерпретации может быть проверено эмпирически, постановка вопроса о каком-то общем принципе индукции означала бы, по Фейглю, постановку вопроса о причинах опыта. Эта аргументация очень походит на способы аргументации, развитые Виттгенштейном: не говори о том, о чём ничего путного сказать не можешь. Предложенное Фейглем решение проблемы индукции (а вернее, её изгнание из науки) ведёт к идеалистической точке зрения о гипотетичности и ненадёжности всего научного знания.

Проблема индукции и её значение для приобретения знания может быть решена лишь с позиций диалектического материализма. Учение о единстве мира и диалектике общего и единичного даёт возможность обосновать устойчивость законов природы во времени, а также доказать возможность распространения закономерных связей, приобретённых в ходе исследования ограниченного числа случаев, на все аналогичные случаи подобного рода, даёт нам возможность выяснить огромную роль дедуктивного обоснования эмпирически полученных обобщений.

Современные позитивисты, опираясь на бихевиористское течение в современной буржуазной психологии, выступают с особым взглядом на процесс мышления и природу абстракции. Они полагают, что их идейные предшественники, не говоря уже о философах иных школ и направлений, не сумели правильно решить вопрос о природе мышления, о природе научных абстракций, не сумели при решении этого вопроса избежать ряда «метафизических» утверждений. Мышления как такового, говорят неопозитивисты, никто не наблюдал в личном опыте, и потому признание его объективного существования является «метафизикой». В чувственном опыте нам даны лишь поведение человека и его речь. Мышление является не чем иным, как интерпретацией фактов поведения и речевой деятельности.

Рассматривая роль абстракции в науке, неопозитивисты делят их на три вида:

во-первых, абстракции-фикции; к их числу неопозитивисты относят такие абстракции, как «материя», «причинность», «атом» и т. п.; истинность этих абстракций (и положений, в которых они встречаются) не может быть проверена в личном индивидуальном опыте; поэтому эти понятия объявляются «метафизическими», «бессмысленными», а потому подлежащими устранению из философии и науки; если же мы ими и пользуемся иногда, то, по мнению неопозитивистов, нужно помнить, что мы пользуемся ими как фикциями, помогающими нам более экономно рассуждать о фактах непосредственного опыта;

во-вторых, аналитические абстракции, являющиеся результатом свободного творчества субъекта: к таким относятся понятия логики и математики;

в-третьих, общие понятия, абстракции о непосредственных данных опыта; о них можно говорить лишь как о «сокращениях речи». Абстракции третьего вида, с их точки зрения, представляют собой общие термины, используемые взамен совокупности единичных терминов (имён собственных, которыми обозначаются единичные факты, получаемые в чувственном опыте); поэтому историю науки, говорят они, следует рассматривать не как процесс отражения действительности в понятиях, которые постоянно развиваются, углубляются, давая всё более полное отражение действительности, а как процесс возникновения новых слов в языке, значение которых может изменяться.

Так, с точки зрения позитивистской философии, «свободной от метафизики», тот факт, что китов в своё время перестали включать в класс рыб после того, как у них были обнаружены молочные железы, следует объяснить следующим образом: произошло изменение значения слова «рыба», поскольку им перестали обозначаться животные, являющиеся китами; с другой же стороны, в языке слово «киты» перестало быть словом, которым можно обозначать животных, входящих в класс рыб. Эта точка зрения на природу общих понятий является точкой зрения номинализма, сводящего общие понятия к общим терминам.

Отрицание неопозитивистами абстракций не только не приводит к «обеспечению прочных оснований для науки», но ведёт к разрушению науки. Для научного познания

чрезвычайно важно различать понятия, в которых отражены более существенные признаки изучаемого предмета, от тех понятий, в которых отражены менее существенные или несущественные признаки этого же предмета.

За одними и теми же словами на различных этапах развития науки закреплялось различное содержание. Таковы, например, понятия о виде, о государстве, о человеке и т. п. Так, человека во времена Платона определяли как двуногое животное, лишённое перьев. В настоящее время в науке со словом «человек» связывается качественно отличное содержание. Биология раскрыла много существенных черт человека как биологического существа, которые отличают его от других животных. Марксистская философия, опираясь на данные специальных наук, на историю познания, раскрыла сущность человека как общественного существа, показала, что человек есть животное, способное производить орудия труда.

Изменение содержания признаков, закрепляемых на различных этапах развития науки за тем или иным словом, является результатом развития науки, результатом углубления наших знаний о мире. Чем глубже мы раскрываем природу изучаемого предмета и чем более глубокое содержание мы закрепляем за словом, обозначающим изучаемый предмет, тем совершеннее наука, тем успешнее человек использует её результаты в своей практической деятельности.

Рассматривая абстракции как сокращения нашей речи, неопозитивисты сводят содержание понятия к значениям соответствующих слов. Однако значение слов «человек» — и во времена Платона и в настоящее время одно и то же, тогда как понятие о человеке коренным образом изменилось. Слово «человек» тогда, как и сейчас, относили к одному и тому же кругу предметов, не путали человека с волками, лошадьми и т. п. Однако отличение человека от других животных во времена Платона производилось по качественно иным, чем теперь, свойствам. Для неопозитивистов, следовательно, свойства «быть двуногим, но без перьев» и «быть животным, способным производить орудия труда», являются неразличимыми, тождественными, поскольку посредством их мы отличаем, выделяем один и тот же круг существ, называемых людьми.

Такой взгляд на природу общих понятий, проистекающий из номиналистических позиций неопозитивизма, из

отождествления понятий со значениями соответствующих слов, из рассмотрения понятий как «сокращений нашей речи», глубоко чужд науке. Он приводит к ликвидации различий между существенным и несущественным в познании, а следовательно, к ликвидации науки вообще. Наука, лишённая возможности ставить и решать вопросы о том, какое понятие, какая теория об одном и том же круге предметов более глубока, более правильно отражает действительность, перестаёт быть наукой.

Поэтому попытка неопозитивистов представить процесс развития науки как процесс изменения значений старых слов и введения в речь новых слов является глубоко антинаучной. Всё дело в том, что в науке может происходить (и очень часто происходит) такое развитие наших понятий, которое не ведёт к изменению значения слов, выражающих эти понятия. Так, например, менялось понятие о человеке, хотя значение слова «человек» оставалось одним и тем же.

Отрицание неопозитивистами абстракций имеет крайне реакционный смысл. Недаром семантики типа Чейза, Кожибского, опираясь на номиналистическую теорию абстракции, разработанную неопозитивистскими теоретиками, стремятся в своих многочисленных писаниях оправдывать устои капитализма. Они доказывают, например, что капитализм и агрессия не существуют, поскольку слова «капитализм», «агрессия» не имеют референта в действительности. Эти слова не могут быть отнесены, с их точки зрения, к чувственно воспринимаемым объектам, составляющим капитализм и агрессию, в том смысле, в каком, например, слово «собака» может быть отнесено к каждой индивидуальной собаке. Раз этого сделать нельзя, то слова «капитализм», «агрессия» не выражают-де абстракций в смысле известных сокращений нашей речи, а потому и являются вздорными.

### Использование неопозитивистами псевдологических аргументов для обоснования субъективного идеализма

Субъективно-идеалистическая трактовка законов логики и математики, логические методы, извращённые в неопозитивистском духе, используются неопозитивизмом для обоснования философии современного позитивизма. Для идеалистического решения основного вопроса философии,

для обоснования «нейтральности» своей философии по отношению к материализму и идеализму неопозитивисты используют логический анализ данных непосредственного опыта, своё понимание законов логики и математики как произвольных конструкций нашего ума, взгляд на абстракции как на сокращения нашей речи и т. д.

В статье «Эмпиризм, семантика и онтология» Карнап ставит вопрос о том, в каком смысле можно говорить о существовании классов предметов, их свойств, логических предложений и т. п. Другими словами, здесь ставится вопрос о том, существуют ли объективно предметы материального мира с их свойствами и отношениями и правомерно ли пользоваться в науке абстракциями, не ведёт ли их признание к онтологии платоновского типа.

Карнап указывает, что для решения этой проблемы необходимо ввести понятие структуры, с которой якобы мы имеем дело тогда, когда предметы, которые мы изучаем, упорядочены в пространстве и времени. При изучении той или иной структуры мы должны различать двоякого рода проблемы: внутренние и внешние. Внутренние проблемы относятся к вопросам логического анализа структуры, к методам проверки предложений структуры; внешние проблемы — к вопросам о реальности существования самой структуры.

Так, система натуральных чисел есть структура. В ней мы встречаемся с терминами, обозначающими индивидуальные предметы (1, 2, 3, 4...) или же обозначающими свойства этих индивидуальных предметов (например, «быть четным», «быть нечетным»), с терминами, заменяющими индивидуальные предметы (например, термин «натуральное число» может заменять любой из предметов нашей структуры, термин «простое число» может заменить любое из чисел 3, 5, 7, 11 и т. д.). При этом устанавливаются правила оперирования этими терминами и правила их проверки. Так, если в нашей структуре определены термины «простое число» и «число пять», то предложение «Пять есть простое число» будет осмысленным предложением. Оно будет истинным, если индивидуальное число действительно обладает свойствами, которые перечислены нами в определении простого числа. При этом предложение «Пять — простое число» будет аналитическим, поскольку его истинность зависит лишь от того, как мы определили в нашей системе термин «простое число» (Карнап

имеет в виду, что определения исходных понятий логики и математики выбираются нами произвольно).

Различные структуры мы можем описывать, пользуясь и повседневным «предметным» языком. В естественных и общественных науках, в обыденной жизни мы обычно прибегаем к нему. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью осуществлять проверку таких предложений, как «Имеется ли лист бумаги на моем столе?», «Жил ли действительно король Артур?», «Существуют ли кентавры в действительности?» Для проверки предложений, встречающихся в обыденной жизни, в отличие от предложений, входящих в структуры математических и логических дисциплин, мы обязаны прибегать к опыту, который может быть осуществлён как личный опыт проверяющего.

До тех пор пока мы не выходим за пределы «структуры», мы находимся в рамках науки. Понятие реальности в пределах структуры, указывает Карнап, — научное, не метафизическое. Оно в этом случае не метафизическое потому, что предмет здесь понимается как то, что может быть обозначено индивидуальным термином, а абстракция — как то, что обозначает множество предметов или их индивидуальных свойств.

Касаясь внешних проблем структуры, Карнап указывает, что это метафизические проблемы и, как бессмысленные, не проверяемые опытным путём и потому не имеющие значения, они должны быть исключены из философии, если последняя претендует на то, чтобы быть наукой. Внешние проблемы — это вопросы о реальности существования самой структуры, о реальности существования мира вещей и понятий. Карнап считает, что все попытки решить эту проблему в философии были безуспешными, так как бессмыслицы-де не могут быть ни опровергнуты, ни доказаны методами научной проверки. Неправы, с точки зрения Карнапа, и реалисты (под реалистами Карнап в данном случае разумеет материалистов), считающие, что мир вещей существует независимо от какого-либо опыта, и субъективные идеалисты, отрицающие существование мира независимо от нашего опыта, поскольку явное отрицание псевдоутверждения о реальном существовании мира является также псевдоутверждением.

Поэтому «быть реальным», по Карнапу, означает не что иное, как принадлежать к той или иной структуре.

«Быть реальным в научном смысле этого слова, — пишет Р. Карнап, — это значит быть элементом структуры; следовательно, это понятие не может быть осмысленно применимо к самой структуре»[1]. Если, говорит Карнап, кто-либо принимает «предметный» язык, то можно сказать, что он принял мир вещей. Но принятие мира вещей не означает, что человек допускает его действительное существование. «Принятие мира вещей, — пишет Карнап, — не означает ничего иного, как принятие конкретной формы языка, другими словами, принимать мир вещей — значит принимать правила для формулирования предложений и для их проверки с целью их доказательства или опровержения»[2]. Общие понятия существуют также лишь как элемент структуры, как знаки для сокращённого описания индивидуальных элементов структуры.

В своём рассуждении о структуре Карнап стремится обосновать принципиальное различие между математическими науками и логикой, с одной стороны, и естественными науками — с другой. Первая группа наук, применительно к которым и развивается учение о структуре, — это науки аналитические, поскольку при обосновании истинности их положений мы не обращаемся к непосредственному опыту. Проверка математических и логических утверждений осуществляется посредством сопоставления их в конечном итоге с аксиомами, основывающимися на исходных понятиях. Положения же в области естественных наук проверяются непосредственно на опыте или через сопоставление их с другими положениями, в основе которых в конечном итоге лежит опыт.

Необходимо отметить, что, действительно, между математическими науками и логикой, с одной стороны, и науками естественными, с другой, существует различие, однако оно не носит принципиального характера. В науках математических и в математической логике в отличие от естественных наук при обосновании тех или иных положений мы пользуемся преимущественно дедукцией, логическим доказательством, не обращаясь непосредственно к опыту, к эксперименту, к практике. Однако если мы и не прибегаем к опыту непосредственно, то это не означает, что эти науки не имеют никакого отношения к опыту,

---

[1] «Semantics and the Philosophy of Language», 1952, p. 211.
[2] Ibidem.

к практике, а являются субъективными конструкциями нашего ума. В действительности все исходные понятия логики и математики почерпнуты нами из опыта. Дело лишь в том, что математические и логические понятия характеризуются абстрактностью и большой общностью, в силу чего одни и те же взаимосвязанные соотношения действительности могут отображаться различными совокупностями таких понятий.

Абсолютизируя данную специфику указанных двух групп науки, Карнап «обосновывает» произвольный характер логики и математики. При этом логические и математические структуры выступают у него как замкнутые, не зависящие от опыта, от практики, и правомерность их обосновывается лишь их непротиворечивостью.

В приведённом выше рассуждении Р. Карнапа мы обнаруживаем те моменты, которыми современный позитивизм стремится усилить свою позицию в обосновании «третьей» линии в философии. Здесь мы встречаемся и со стремлением изгнать все «неэмпирические», «метафизические» утверждения из философии, обосновать неопозитивистский взгляд на опыт, предельно ограничить предмет философии, свести его к вопросам логического (в терминологии семантиков — языкового) анализа структуры. Приведённые выше «доказательства» Карнапа в пользу позитивистского решения основного вопроса философии имеют своим основанием указанные выше моменты. Такое решение вопроса об отношении мышления к бытию является типичным для неопозитивизма и именно для его нового этапа — семантической философии. Так, Айер, исходя из подобного же решения основного вопроса философии, пытается освещать различные спорные вопросы специальных наук. В статье «Философия науки» он пытается решить спорные вопросы квантовой механики и психологии путём лингвистического анализа этих проблем.

Айер полагает, что каждая научная теория представляет собой систему предложений, известную языковую систему. Философия изучает эти системы с точки зрения их логической структуры, их взаимоотношений и формулирует новые предложения такого вида: «Две рассмотренные системы совместимы друг с другом», «В данной системе такие-то предложения являются исходными посылками, а такие-то — следствиями из них», и т. п. Эти предложения не входят в языковую систему той или

иной научной теории, а являются предложениями так называемого метаязыка. Таковы, например, философские предложения «Материальное бытие первично, а сознание вторично», «Причинность существует объективно» и т. п., которые не включены непосредственно в систему предложений той или иной специальной науки. Назначение этих предложений — создать ту или иную интерпретацию научных данных.

При этом Айер считает, что можно выбирать любую интерпретацию для научных систем (и материалистическую и идеалистическую), поскольку это не влияет на собственное содержание научной теории. Необходимо только помнить, что эти интерпретаций всегда условны, и потому не следует верить в истинность тех философских предложений, с помощью которых производится интерпретация научной теории. Это высказывание Айера совсем в духе Карнапа, согласно которому можно говорить о мире вещей, но не верить при этом в его действительное существование.

«Пример того, — пишет Айер, — как устанавливаются взаимоотношения между философскими и научными проблемами, даёт квантовая теория. Эта теория заключает в себе уравнения, решения которых относятся к состояниям физической системы; уравнения эти дают возможность вычислить с определённой степенью вероятности переход от одного состояния системы к другому... Философский вопрос здесь заключается в том, выражает ли принцип неопределённости только ограниченность нашего знания или же он отражает природу фактов».

«Когда этот вопрос ставится таким образом, — продолжает Айер, — он не кажется уже вопросом, касающимся языка, но тем не менее это именно проблема языка. Потому что ответ на этот вопрос зависит от нашего решения вопроса о том, есть ли смысл в словах, что частица в каждый данный момент имеет определённое положение и определённую скорость» [1].

Те, кто утверждает, что смысл физических понятий зависит от операций, применяемых при изучении физической реальности, будут доказывать, что нет смысла приписывать частице определённое положение и определённую

---

[1] *A. Ayer*, The Philosophy of Science, «Scientific Thought in the Twentieth Century», London 1951, p. 3—4.

скорость в одно и то же время. Те же, кто думает, что содержание суждений относительно положения и скорости частиц не зависит от вопросов измерения, при помощи которых они определяются, могут рассматривать принцип неопределённости как выражающий дефект в нашем знании. Вопрос же о зависимости физических понятий от операций, которыми мы пользуемся при исследовании физической реальности, с точки зрения Айера, не может быть решён методами научной проверки (это философский вопрос), а поэтому он может быть решён и так и этак. Таким образом, по мнению неопозитивистов, выбор интерпретации научных данных зависит от нашего вкуса, поскольку мы можем вкладывать любой смысл в философские предложения и поскольку для интерпретации научных данных мы можем по произволу выбирать любую совокупность философских предложений. Таким путём неопозитивисты «решают» спорные философские вопросы науки и «преодолевают» односторонность материализма и идеализма.

Устранение «метафизики» современным позитивизмом осуществляется посредством отказа от объяснения многих важнейших вопросов философии, теоретического познания вообще. Так, например, перед каждым философом и учёным, пытающимся осмыслить результаты своих исследований, перед каждым человеком, задумывающимся над мировоззренческими проблемами философского характера, встаёт вопрос, чем объясняется однозначный характер нашего опыта, т. е. почему один и тот же объект в разное время и разными людьми воспринимается как тот же самый объект. Материалист объясняет однозначный характер нашего опыта тем, что существующие независимо от нас материальные объекты, воздействуя на наши органы чувств, порождают восприятия, являющиеся отражением этих объектов. Иначе говоря, однозначное содержание материального объекта порождает и однозначное знание о нём. Позитивисты отказываются от объяснения этого важнейшего вопроса, объявляя его «метафизикой», хотя молчаливо и допускают, что такая однозначность существует. Это означает, что допущение ими этого предположения основано на вере в существование такого рода положения вещей, а потому является наихудшим видом «метафизики», против которой сами неопозитивисты объявили решительную борьбу.

То, что положение об однозначности нашего опыта на самом деле признаётся неопозитивистами, доказывает самая практика их «теоретических изысканий». Если бы они не верили в то, что один и тот же объект порождает одни и те же восприятия у различных людей и у одних и тех же людей в различное время, что в мире существуют закономерности, не зависящие от нашей воли и сознания, если бы они не верили в то, что мир обладает определённостью и потому те законы природы, которые были действительны вчера, будут действительны и завтра, то они не стремились бы свою философскую концепцию представить как единственно научную, не пытались бы убедить других людей в истинности своих положений.

В самом деле, для чего неопозитивистам нужно было бы писать для других, если бы каждый человек воспринимал мир по-своему и, следовательно, создавал свою собственную картину мира. Разве не были бы абсолютно бесполезными попытки влиять на общественное мнение, коль скоро каждый человек по-своему воспринимает мир и всё, что есть истина для него, — абсурд для другого? Разве неопозитивисты создали бы свои многочисленные работы по философии, если бы они не верили в определённость мира и объективность его законов? Ведь утрата этой веры означала бы бесплодность всех их попыток высказать что-либо общезначимое. Их собственная практика, их поведение доказывают, что они верят в то, что в своих работах стремятся опровергать.

Диалектический материализм вполне справляется с обоснованием однозначности нашего опыта. В основе этого обоснования лежит материалистическое решение основного вопроса философии. Если материальный мир существует независимо от нас и определяет содержание нашего сознания, то наш опыт имеет вполне однозначный, определённый характер: содержание наших ощущений, восприятий, представлений, понятий и т. п. определяется не волей и желанием познающего субъекта, а содержанием отражаемого объекта. Неопозитивисты отказываются решать вопрос о том, материален мир или идеален и, следовательно, должны ли мы в своей практической деятельности опираться на знание объективных закономерностей, существующих независимо от нас в самой материальной действительности, или же исходить из того, что мир является результатом творения божества, и пола-

гаться всецело на волю этого божества. Тем самым они пытаются обезоружить массы, борющиеся за мир, демократию и социализм, поскольку в основе их борьбы лежит признание объективных закономерностей общественного развития, раскрытых и обоснованных марксизмом.

Логико-лингвистические методы, используемые неопозитивистами для борьбы с «метафизикой», глубоко порочны, антинаучны, они основаны на полном игнорировании роли практики в процессе познания, а также на игнорировании процесса развития материального мира и нашего знания о нём.

Касаясь неопозитивистского учения об осмысленности и бессмысленности предложений и методах проверки последних посредством опыта, нужно признать, что бессмысленные предложения действительно существуют. Это, во-первых, предложения, истинность или ложность которых не может быть установлена в результате научной проверки, и, во-вторых, это такие предложения, которые не могут возникнуть в результате научных исследований, осуществляемых по отношению к определённой области действительности. Выражения вида «2 больше», «точка $A$ лежит между $B$» — типичные бессмыслицы. Никакими средствами научной проверки невозможно установить, заключают в себе эти выражения истину или ложь, поскольку они не выражают вообще законченной мысли. Но материалистическое понимание бессмыслицы в корне отлично от неопозитивистского. Предложения об объективном существовании материи, причинности и т. п. представляют собой истинные, доказанные положения. Научная проверка их не ограничивается методами, осуществляемыми в ходе непосредственного личного опыта. Достоверность многих научных положений устанавливается посредством общественно-исторической практики, на основе исторического рассмотрения того или иного изучаемого предмета. Именно этими методами доказывается объективное существование материи и причинности и т. п., а не несколькими фокусническими фразами. Но такие методы научной проверки не признаются неопозитивистами.

В. И. Ленин, критикуя махистов в «Материализме и эмпириокритицизме», обнажает бессмысленность многих их утверждений. Так, подвергая критике Богданова, который физический мир называет опытом людей и объявляет,

что «физический опыт «выше» в цепи развития, чем психический», В. И. Ленин пишет: «Да ведь это же вопиющая бессмыслица!» [1]. Утверждение Богданова — действительно бессмыслица, поскольку при его доказательстве невозможно опереться ни на один научный факт, ни на практику людей.

В. И. Ленин называет бессмыслицей, абсурдной точку зрения махистов, согласно которой единственной реальностью являются наши ощущения, а пространство и время не существуют объективно, представляя собой лишь «упорядоченные... системы рядов ощущений» [2]. Действительно, такие положения не могут возникнуть в науке и практике человека. Наука о природе и обществе исходит из существования мира вне и независимо от нас. Истинность этой предпосылки доказывается всем ходом развития науки и общественной практики человека. Благодаря признанию этого факта науки успешно развиваются, раскрывают всё новые и новые законы природы, создавая условия для овладения человеком силами природы. Люди в своей практической жизни, исходя из объективного существования мира, из объективного существования пространства, времени и движения, трудятся, удовлетворяют свои потребности, организуют общественное производство, общественную жизнь. Если бы человек в своей практической деятельности исходил из предпосылок, выдвигаемых махизмом и современным позитивизмом, будто мир является комплексом наших ощущений, то жизнь человека как общественного индивида и как биологического существа стала бы невозможной. Он не смог бы организовать общественное производство, сразу вступил бы в противоречие с объективными законами, действующими независимо от его воли и желания. Это означает, что предложение «Материя существует объективно» и ему подобные — не только не бессмысленные, а представляют собой истинные, доказанные положения. Это означает одновременно, что основные предпосылки неопозитивизма являются типичными бессмыслицами идеалистического толка.

Неопозитивистские установки и их логико-лингвистические методы в философии ведут к ликвидации различий между существенным и несущественным, между законо-

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 213.
[2] См. там же, стр. 165.

мерной связью явлений и их простой последовательностью. В этом отношении весьма показателен взгляд неопозитивистов на проблему причинности. Понятие причины неопозитивистами устраняется из науки как псевдонаучное и заменяется понятием «функциональная связь», охватывающим очень широкий круг отношений — как существенных, так и несущественных, как закономерных, так и незакономерных.

Допустим, что посредством опыта мы установили следующую связь между явлениями $X$ и $Y$.

| | |
|---|---|
| Когда $X = 1$ | $Y = 2$ |
| Когда $X = 2$ | $Y = 4$ |
| Когда $X = 3$ | $Y = 6$ |
| Когда $X = 4$ | $Y = 8$ |

Из этих «протокольных положений» мы можем вывести следующее общее правило, придав функции аналитический вид:

$$Y = 2X$$

Продолжая опытное исследование, например, повторив опыт ещё раз, мы вдруг получаем новые протоколы, расходящиеся с прежними:

| | |
|---|---|
| Когда $X = 1$ | $Y = 4$ |
| Когда $X = 2$ | $Y = 8$ |
| Когда $X = 3$ | $Y = 12$ |
| Когда $X = 4$ | $Y = 16$ |

Из этих протокольных положений мы можем сделать следующее обобщение:

$$Y = 4X$$

Вместо того чтобы поставить вопрос о причинах, почему в двух опытах мы получили различные обобщения, выражающие различные зависимости, Карнап, нисколько не смущённый получением различных зависимостей в двух опытах, составляет новое обобщение, вводя при этом новый параметр — $Z$, являющийся переменной величиной, обозначающей опыты, из которых мы составляем «протокольные положения»:

| | | |
|---|---|---|
| Когда $Z = 1$ | $X = 1$ | $Y = 2$ |
| Когда $Z = 1$ | $X = 2$ | $Y = 4$ |
| Когда $Z = 1$ | $X = 3$ | $Y = 6$ |
| Когда $Z = 1$ | $X = 4$ | $Y = 8$ |

| | | |
|---|---|---|
| Когда $Z = 2$ | $X = 1$ | $Y = 4$ |
| Когда $Z = 2$ | $X = 2$ | $Y = 8$ |
| Когда $Z = 2$ | $X = 3$ | $Y = 12$ |
| Когда $Z = 2$ | $X = 4$ | $Y = 16$ |

Обобщая эти зависимости, полученные в двух опытах, мы можем написать новую формулу, которой подчиняются все результаты, полученные в двух опытах (при $Z = 1$ и при $Z = 2$) в следующем виде:

$$Y = 2ZX$$

И действительно, в любом случае мы будем получать величину $Y$, подставляя вместо переменных $Z$ и $X$ их значения. Так в последнем случае $Y = 16$. Этот результат мы можем получить, подставив в нашу формулу вместо $Z$ — 2, а вместо $X$ — 4 $(Y = 2 \cdot 2 \cdot 4 = 16)$.

Заметим, что, увеличивая количество новых параметров до огромного числа, мы можем в виде формул выражать связи между предметами, которые подчас могут носить случайный характер.

Для иллюстрации антинаучности новейших логико-лингвистических методов неопозитивистов, являющихся непосредственным следствием их философских установок, приведём пример из книги английского логика, высмеивающего подобные методы эмпиризма. Один простолюдин, говорит этот автор, захотел заниматься научными изысканиями в области медицины. Однажды к нему явился сапожник, жалуясь на боли в животе. Простолюдин посоветовал ему выпить соды, после чего действительно боли в животе у сапожника прекратились. Тогда простолюдин в книге, в которой он записывал результаты своих наблюдений, зафиксировал: «Боли в животе прекращаются от принятия соды, и человек выздоравливает» (по Карнапу, простолюдин произвёл генерализацию протокольных положений первого опыта).

В другой раз к простолюдину пришёл портной с жалобами на аналогичные же боли в животе. Он посоветовал ему выпить соды. Портной выпил соды, но боли у него не прекратились, и через некоторое время он умер. Простолюдин в той же книге записал результаты своих наблюдений (то есть составил генерализацию): «Боли в животе от принятия соды усиливаются, и человек умирает». Но, заметив, что это его обобщение находится в вопиющем

противоречии с предыдущим, и подумав, что первый его пациент был сапожником, а второй портным, он составил новую генерализацию, которая объединяла результаты двух опытов и устранила между ними всякие противоречия: «У сапожников боли в животе от принятия соды прекращаются, и они выздоравливают, у портных же боли в животе от принятия соды усиливаются, и они умирают». Совсем в стиле неопозитивизма!

Вводя новый параметр, т. е. рассматривая в каждом опыте людей дифференцированно, в зависимости от их профессии, остроумный простолюдин умел таким образом объединять любые показания опыта в единый закон. К сожалению только, его остроумие было не результатом глубокого проникновения в существо дела, а результатом его наивности.

Всё это означает, что философские установки неопозитивизма идут вразрез с развитием науки, опровергаются развитием научного знания, что их «новые» логико-математические методы, используемые ими для обоснования основных установок неопозитивизма, являются антинаучными методами. Логические позитивисты используют так называемый метод логико-лингвистического анализа как средство борьбы с материализмом.

# ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Г. А. Брутян*

Семантика занимает видное место в современной буржуазной философии. Многие семантики выдвигают свою философию в качестве универсального метода для всех наук, «всемогущего» инструмента познания окружающей действительности, средства исцеления людей от всех социальных недугов и индивидуальных страданий. Созданные за последние десятилетия многочисленные семантические учреждения — институты и общества — ведут активную деятельность по распространению идей семантической философии. В некоторых странах и, в частности, в США, семантики не только находят удобную обстановку для своей деятельности, но и активную поддержку со стороны официальных кругов. Семантику как учебную дисциплину проходят в многих колледжах и университетах США. Продолжает расширяться количество членов семантических обществ. Следует отметить влияние семантической философии на часть позитивистски настроенных естествоиспытателей. Ещё сильнее это влияние на тех мало искушённых в философии зарубежных читателей, которые в ней ищут скорый и простой ответ на практические запросы дня и слышат обещания семантиков дать такой ответ.

Ближайшее ознакомление с семантической философией выявляет одно её парадоксальное свойство: в то время как в качестве девиза семантики выдвигают безупречную точность и определённость употребляемых слов и терминов, ни одно течение в истории человеческой мысли не имеет столь туманного по содержанию названия, как «семантическая» философия. Можно без преувеличения сказать, что сколько существует фило-

софов-семантиков, столько имеется и оттенков в понимании термина «семантика».

Семантика происходит от греческого слова σημαντικός — дословно — «имеющий значение», «смысл», «обозначающий».

Согласно исследованиям самих семантиков (Аллен Рид, Стефан Уллман и т. д.), впервые термин «семантическая философия» в английском языке появился в 1665 г. в работах Джона Спенсера. У Спенсера «семантическая философия» употребляется в качестве названия учения, которое на основе законов может предсказывать будущее. Дальнейшее обоснование семантика получила в трудах французского лингвиста Мишеля Бреала, который этим термином пользовался с 1883 г., в частности в книге «Очерк семантики» (1897)[1]. У Бреала термин «семантика» употребляется как обозначение учения об историческом изменении смыслового значения слов. Впоследствии понятие «семантика» находит широкое применение в работах философов-неопозитивистов, а также лингвистов структуралистического направления.

В той или иной степени семантические идеи развивали Рассел, Уайтхед, Огден, Ричардс, Айер, Моррис, Карнап, Виттгенштейн, Нейрат, Тарский, Кожибский, Хайакава, Рапопорт, Джонсон, Ли, Чейз, Уолпол, Уллман, Иельмслев и многие другие. Семантическая философия возникла разными путями: в одном случае — на базе языкознания, в другом — как результат поисков философами «логического позитивизма» выхода из того тупика, в который их завело сооружение формальных аксиоматик. В первом случае возникла «общая семантика», представленная Огденом, Ричардсом, Кожибским и др. Во втором случае — «академическая семантика» Р. Карнапа и А. Тарского. В данной статье разбираются в основном проблемы «общей семантики».

Рудольф Карнап в работе «Введение в семантику» главную задачу семантики усматривал в исследовании взаимоотношения между выражениями и смыслами предложений в тесной связи с проблемой формального определения истины и построения дедуктивных систем. По его мнению, семантика — теория чистого формального

---

[1] *Michel Briél,* Essai de Sèmantique; science de significations, Paris 1897.

анализа языка, теория смысла и интерпретации. Но семантика, пишет Карнап, «содержит не только теорию обозначения, т. е. взаимоотношения между выражениями и их значением, но также теорию истины и теорию логической дедукции»[1]. Как теоретическое «учение о смысле смысла» определяет семантику Уолпол.

Несколько иное содержание вкладывал в семантику виднейший представитель «общей семантики» А. Кожибский. «Общая семантика, — пишет Кожибский, — не является «философией» или «психологией» или «логикой» в обычном смысле. Общая семантика объясняет нам и учит нас, как более эффективно использовать нашу нервную систему» [2]. По мнению Кожибского, общая семантика имеет непосредственное отношение ко многим наукам и опирается на данные антропологии, педагогики, этимологии, генетики, математики и математической логики, физики, физиологии, психиатрии и других наук. Кожибский и его последователи организовали Институт общей семантики близ Чикаго и Интернациональное общество общей семантики. Это общество имеет свой орган — с 1943 г. оно издаёт специальный журнал под названием «И так далее. Обозрение общей семантики».

А. Кожибский впервые выдвинул общую семантику в качестве методологической науки. Уэндел Джонсон замечает: «Если нет ничего такого, что было бы новым в общей семантике, то по крайней мере она представляет собой систему, общий метод которой более эффективно применяет то, что «не ново»» [3]. Однако мнения семантиков об «общей семантике» Кожибского далеко не одинаковы. Многие из них считают, что «всё хорошее в работе Кожибского... не ново, а что ново — не хорошо» [4].

Но если Кожибский и некоторые его сторонники чрезмерно широко истолковывают понятие семантики, включая в неё чуть ли не все науки и провозглашая её всеобъемлющим методом наук, то в числе семантиков встречаются и такие, которые стремятся к более узкому её истолкованию. Американский семантик Ч. Моррис своё учение о знаках называет семиотикой. Моррис определяет семиотику «как науку среди наук и как инстру-

[1] *R. Carnap*, Introduction to Semantics, Cambridge 1946, p. V.
[2] *Alfred Korzybsky*, Science and Sanity, 1948, p. XII.
[3] *W. Johnson*, Language and Speach Hygiene, Chicago 1944, p. 41.
[4] «ETC...», vol. X, № 1, 1952, p. 14.

мент всех наук» [1]. Семиотика, согласно мнению Морриса, состоит из трёх компонентов: 1) отношения знака к объекту, 2) отношения знака к человеку, который применяет знак, 3) отношения знака к другим знакам. В дальнейшем соответствующие части семиотики были названы Моррисом соответственно семантикой, прагматикой и синтактикой. Семантика, по мнению Морриса, изучает отношение знака к объекту. Уолпол замечает, что семантика у него охватывает тот же круг вопросов, что и семиотика у Морриса. Характерно, что в более поздней работе «Знаки, язык и поведение» Моррис несколько расширил своё понимание семантики. «Семантика, — пишет он, — изучает значение знаков и, таким образом, поведение интерпретирующего, без которого нет значения...» [2].

Популяризатор семантической философии — экономист и публицист С. Чейз, акцентируя своё внимание на социологической стороне семантики, считает, что главными задачами семантики являются: «1) помочь отдельным индивидам мыслить правильно, 2) усовершенствовать общение между индивидами и между группами, 3) исцелять ненормальное душевное состояние» [3]. Второй пункт направлен на сглаживание классовых противоречий в буржуазном обществе. Защита империализма, которая у Кожибского и у некоторых его сторонников окутана туманом гносеологических ухищрений, в книгах Чейза проводится в обнажённом виде, что совершенно недвусмысленно показывает реакционный характер семантической философии.

Выдвигая «общую семантику» как метод познания и действия, как метод «излечения всех социальных ран», семантики стремятся противопоставить своё учение диалектическому материализму, ввести в заблуждение рядовых читателей, лишить их марксистской диалектики как инструмента познания и революционного преобразования мира.

Попытка семантиков изобразить «общую семантику» как универсальный метод познания и действия глубоко

[1] *Ch. Morris*, Foundations of the Theory of Signs, Chicago 1938, p. 2.

[2] *Ch. Morris*, Signs, Language and Behaviour, New York 1950, p. 219.

[3] *St. Chase*, The Propter Study of Mankind, London 1950, p. 234.

антинаучна. «Общая семантика» не может быть методом познания, методом подхода к явлениям объективной действительности прежде всего потому, что она опирается на систему правил, выдуманных идеалистами, на категории, не имеющие никакой связи с объективной действительностью. Научной теорией и методом познания и преобразования объективной действительности может быть только диалектический материализм, правильно отражающий закономерности развития окружающего нас мира.

Некоторые лингвисты-семантики стремятся отграничить семантику как лингвистическую дисциплину от семантической философии. В книге «Принципы семантики» Стефан Уллман отличает семантику как отрасль лингвистики, которая изучает теорию смысла слов, от семантики как философской науки, изучающей отношения между знаками и обозначаемыми ими предметами. Термин «общая семантика» у Уллмана и у других семантиков-лингвистов совершенно отличается по своему содержанию от того же термина, употребляемого Кожибским и его сторонниками. У лингвистов-семантиков термин «общая семантика» употребляется как равнозначный термину «вневременная» лингвистика.

С точки зрения диалектического материализма все права на существование имеет семантика как семасиология — языковедческая дисциплина, изучающая смысловую сторону слов и выражений. Семантика же как философия представляет собой новейшую форму субъективного идеализма. Деятели «общей семантики» специализировались на отрицании познавательных функций живых разговорных языков, на отрицании значения абстрагирующей деятельности человеческого мышления. Социальные явления семантики объясняют последствиями того или иного употребления языковых терминов и фраз.

Хотя некоторые семантики отказываются ставить семантику в ряд собственно философских наук, тем не менее семантическая философия совершенно недвусмысленно решает по-своему основные проблемы философии. Попытки выступать в одеянии эмпирической дисциплины показывают лишь стремление семантиков в более замаскированной форме и, следовательно, с более выгодных для себя позиций бороться против своих философских противников и прежде всего против современного материализма.

### Идеалистическое решение семантиками основного вопроса философии

Подобно многим другим представителям субъективного идеализма семантики сознательно пытаются завуалировать своё отношение к основному вопросу философии. Ч. Моррис утверждает, что «споры о природе философии являются, в основном, спорами относительно выбора из различных значений термина «философия»...»[1] Айер восстаёт против деления философии на партии и школы. Одну из основных целей своего трактата «Язык, истина и логика» он усматривает в доказательстве ложного тезиса о том, «что в природе философии нет ничего, что оправдывало бы существование противоречивых философских партий или «школ»»[2].

Кожибский и Рапопорт всячески пытались отгораживать свою доктрину от какого-либо философского названия. Ричардс отмечает, что семантика является нейтральной ко всем разновидностям философии. Чейз открыто выбрасывает философию за борт.

Таким образом, деятели «общей семантики» пытаются третировать философию, подобно тому как это делали логические позитивисты. Семантики выступают под флагом нейтралитета, беспартийности в философии.

На самом же деле в классовом обществе всякая идеология, а, следовательно, и всякая философия выражает интересы определённого класса, поэтому она всегда партийна. Марксистско-ленинская теория прямо провозглашает свою партийность. Особенность партийности марксистско-ленинской философии в том, что она совпадает с объективной истиной, между тем как все другие разновидности философии, отражая классовые интересы эксплуататоров, так или иначе искажают истину. Поэтому и современные буржуазные философы всячески скрывают партийность своей философии, скрываются под ложной маской буржуазного объективизма.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин отмечает, что ещё Беркли старался прикрыть идеалистическую наготу своей философии. Последователь берклеанского идеализма Фрайзер называет учение Беркли

---

[1] *Ch. Morris*, Signs, Language and Behaviour, p. 234.

[2] *A. Ayer*, Language Truth and Logic, New York 1946, p. 32.

«естественным реализмом». Ленин пишет, что такая подделка в другой словесной форме характерна и для «новейших» позитивистов.

Идя по стопам Беркли, семантические идеалисты выдают своё учение за образец беспартийности философии. Претензия подняться «выше» материализма и идеализма, «преодолеть» вековой спор между партией материализма и партией идеализма является одной из характерных черт семантической философии. Ленинская критика «беспартийности» махистов в философии полностью распространяется и на семантиков. «И посмотрите теперь с точки зрения партий в философии, на Маха и Авенариуса с их школой, — писал В. И. Ленин. — О, эти господа *хвалятся* своей *беспартийностью,* и если есть у них антипод, то только один и *только... материалист.* Через *все* писания *всех* махистов красной нитью проходит тупоумная претензия «подняться выше» материализма и идеализма, превзойти это «устарелое» противоположение, а *на деле* вся эта братия *ежеминутно* оступается в идеализм, ведя сплошную и неуклонную борьбу с материализмом»[1].

Несмотря на отказ семантиков дать прямой ответ на основной вопрос философии, истинную философскую позицию семантиков определить всё-таки нетрудно. При объяснении конкретных философских проблем, с которыми они сталкиваются, в недвусмысленных фразах признают они свою приверженность идеализму.

При ближайшем рассмотрении рассуждений семантиков можно прийти к определённому заключению, что семантики прежде всего являются продолжателями линии Беркли — Юма — Маха. Некоторые семантики не только не отрицают своей связи с махизмом, но, наоборот, подчёркивают её. Рапопорт прямо пишет, что семантическая философия «является логическим результатом позитивистического и эмпириокритического течения» [2] (т. е. махистского. — *Г. Б.*). Философию махистов семантики именуют ранним семантическим движением, а критику В. И. Лениным Маха и Авенариуса — первой критической оценкой семантики.

---

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 326—327.
[2] «ETC...», vol. V, № 2, 1948, p. 96.

Семантические идеалисты повторяют измышления Беркли о вещах как о комбинациях ощущений, называя себя при этом неомахистами. Семантик Джонсон пишет, что роза — это слово, которое объединяет различные обонятельные, зрительные, осязательные ощущения.

Субъективный идеализм семантической философии совершенно ясно обнаруживается при рассмотрении одного из принципов семантики — принципа операционального определения. Это определение сводится к указанию на операции, необходимые для установления значения понятий в опыте. Своё операциональное определение семантики противопоставляют определению Аристотеля через ближайший род и видовое отличие. Определяя предмет через ближайший род и видовое отличие, мы подводим понятие определяемого предмета под более широкое понятие, под понятие класса предметов.

Определение через ближайший род и видовое отличие широко применяется в практике человеческого мышления. Правильность такого определения подтверждена материально-производственной практикой людей, хотя определение через ближайший род и видовое отличие не является единственно-возможным определением.

Противопоставляя аристотелевскому определению операциональное определение, семантики характеризуют его так: «Операциональное определение указывает, *что следует сделать* с целью испытания определяемой вещи». А. Рапопорт пишет, что операциональное определение какого-нибудь блюда есть рецепт его приготовления.

Согласно операциональному определению, существование предметов, их качественная определённость зависят от нашего подхода к ним, от тех операций, которые применяет наука. Операциональное определение, таким образом, оказывается связанным исключительно с опытом. И вне этого опыта, понимаемого субъективистски, не может быть ни определения, ни определяемого предмета.

Следуя своей цели — запутать решение основного вопроса в философии, семантики пытаются доказать, что операциональное определение совпадает будто бы с определением некоторых категорий в марксистской философии. По заявлению Рапопорта, определение Энгельсом свободы как познанной необходимости является самым ценным определением свободы якобы в силу его операционального характера.

В действительности между операциональными определениями семантиков и определением понятия свободы Ф. Энгельсом существует глубокая пропасть. Операциональные определения семантиков предполагают манипуляции единичного субъекта в процессе опыта, понимаемого как совокупность переживаний субъекта и, следовательно, исходят из отрицания существования объективной действительности.

Определение Энгельсом свободы как познанной необходимости означает, что люди, познав объективно существующие закономерности, могут их применять в своих интересах со знанием дела. Это определение исходит из факта независимости от субъекта объективных закономерностей действительности, наличие которых подтверждается многообразной общественно-исторической и прежде всего производственной практикой человечества. Практику нельзя сводить к схеме операций единичного субъекта.

Определение свободы Ф. Энгельсом так же противоположно операционалистским определениям, как противоположна вся философия диалектического материализма любой форме идеализма, в том числе и семантической.

В «обосновании» исходных положений субъективного идеализма на помощь теоретикам-семантикам приходят естествоиспытатели, находящиеся под сильным влиянием неопозитивизма вообще и семантической философии в частности.

Считая тела комплексами ощущений, комбинациями их, семантики неизбежно скатываются к солипсизму. Ибо если вещи суть комплексы моих ощущений, то, следовательно, весь мир состоит из комплексов ощущений и, следовательно, в нём нет никого, кроме данного субъекта.

Марксистская философия в корне противоположна таким взглядам. Если для семантиков, как и для субъективных идеалистов вообще вещи являются комплексами или соединениями ощущений, то с точки зрения диалектического материализма, соответствующего истине, ощущения суть лишь образы или отображения вещей. Если семантики, как и субъективные идеалисты вообще, за первичное берут ощущения и приходят в конечном счёте к отрицанию существования других живых существ, кроме данного «я», то диалектический материализм за

первичное берёт материю, а ощущение считает производным от определённой формы материи, а именно от органической материи.

Семантики считают, что такие слова, как материя, субстанция и т. д., должны употребляться в нашей речи только в кавычках. Кавычки, с точки зрения Кожибского, предназначены показать, что таким словам не надо доверять. Характерны также рассуждения Рапопорта о том, что такое сущее. Вопрос об объективном существовании вещей он считает ложным вопросом. Однако, заявляет Рапопорт, поскольку что-то всё же есть, ибо о чём-то приходится рассуждать, то следует признать факт существования бытия как такового. Если в него затем и вкладывать различные смыслы, то только в порядке соглашения о том, а не ином словоупотреблении, т. е. в порядке «семантической конвенции».

Такая интерпретация бытия всегда представляет широкую арену для всякого рода идеалистических вывихов. Вред такого понимания бытия в своё время подчёркивал Энгельс. Противопоставляя материализм идеализму в понимании единства мира, Энгельс отмечал, что единство мира состоит не в его бытии, а в его материальности, хотя бытие и является необходимым условием для материальности мира. В понятие «бытие» можно вкладывать различное содержание, как материалистическое, так и идеалистическое. Идеалист тоже признаёт бытие мира, но на вопрос, в чём оно выражается, он ответит, что мир существует или в моих ощущениях, восприятиях (субъективный идеализм) или же в независимых от человека понятиях, идеях (объективный идеализм). Семантик Уэндел Джонсон в книге «Люди в недоумении» отрицает существование объективной действительности, ставит факт существования действительности в прямую зависимость от субъекта. По его мнению, факты полностью зависят от точки зрения; какой-либо факт для данного человека не является тем же фактом для другого. Единомышленник Джонсона — Э. Глин пишет, «то, что мы называем фактами, является лишь нашими любимыми теориями» [1].

Итак, для семантиков не может быть и речи об объективном существовании фактов, о реальной действи-

[1] См. «ETC...», vol. XI, № 3, 1954, p. 171.

тельности. Факты, объективная реальность, по мнению семантиков, зависят от интерпретации субъекта и вообще существуют постольку, поскольку существует субъект. Таково исходное положение субъективного идеализма.

Пытаясь придать своему идеализму наукообразную форму, Джонсон приходит к выводу, что факты по меньшей мере зависят если уж не от сознания отдельного индивида, то от «коллективного сознания», от «социальной согласованности». В таком объяснении фактов Джонсон отнюдь не проявляет оригинальности. Именно такого рода попытки защитить идеализм предпринял в своё время махист Богданов.

Разоблачая софизм махистов, Ленин отмечал, что философский идеализм также не исчезнет от замены сознания индивида сознанием человечества, или опыта одного лица социально-организованным опытом, как не исчезает капитализм от замены одного капиталиста акционерной компанией.

Утверждать, что первичным является сознание одного индивида или же «социальная согласованность», и ставить существование фактов реальной действительности в зависимость от сознания индивида или социальной группы — это и есть философский идеализм, который проповедует семантическая философия под вывеской новейшей теории познания мира.

Для оценки исходных положений семантической философии определённый интерес представляет статья семантически настроенного логика Вилларда Куайна [1], который полагает, что сущность «реализма» Платона в том, что он признаёт универсалии или абстрактные сущности независимыми от сознания, прообразом наших понятий. По его мнению, платоновскому и средневековому реализму в современной философии соответствует логицизм, представленный неопозитивистами и семантиками Фреге, Расселем, Уайтхедом, Черчем и Карнапом.

Признание некоторыми семантиками наличия абстрактных сущностей в духе универсалий средневекового реализма даёт основание для вывода о том, что, хотя

[1] *Willard V. Quine*, On What There Is. См. «Semantics and the Philosophy of Language», 1952.

исходными положениями семантической философии являются посылки субъективного идеализма, тем не менее семантический идеализм не является последовательной формой субъективного идеализма, в нём имеются элементы объективного идеализма. В основном, однако, семантики являются номиналистами-идеалистами, недооценивающими познавательное значение абстракций в пользу абсолютизации ощущений субъекта. В этом проявляется их точка зрения — точка зрения сенсуалистического субъективного идеализма.

Так семантические идеалисты, пытаясь запутать решение основного вопроса философии, борются против материализма.

Известно, какое огромное значение имеет правильное решение основного вопроса философии. Диалектический материализм исходит из признания первичности материи и вторичности сознания. Это положение философии марксизма вооружает рабочий класс и его партию революционной программой действий, ибо оно показывает, что духовную жизнь общества, его политические взгляды и теории можно правильно понять в том случае, если их происхождение искать не в самих идеях, а в условиях материальной жизни общества, в общественном бытии. Возникновение тех или иных общественных идей, теорий, политических учреждений находится в прямой связи с условиями материальной жизни общества и прежде всего производственными отношениями людей.

Семантические идеалисты стремятся отбросить основной вопрос философии, объявив его чисто семантической задачей, разрешаемой при помощи выбора тех или иных правил словоупотребления в языке. Всё зависит якобы от того, договоримся мы употреблять слово «дух» вместо слова «материя» или наоборот.

Семантики пытаются доказать, что не общественное бытие является первичным, определяющим фактором в общественном развитии, а сознание, мышление определяют закономерности общественного развития. Они утверждают, что каждый народ имеет свой особый способ мышления и общественный строй той или иной страны якобы определяется этим способом мышления. В докладе, представленном на второй конференции общей семантики, Э. Глин отмечал, что каждый народ имеет свой национальный характер, который является философией

данного народа, или способом его мышления. Французов Глин определяет как картезианцев, англичан и американцев — как прагматистов и «эмпириков». В конце концов семантики приходят к выводу, что каждый общественный строй зависит от той или иной системы философии, философия же обусловлена наличием того или иного языка. Определяющим в общественной жизни фактором, по мнению семантиков, является система языка.

Рудольф Экстейн в статье «Язык психологии в повседневной жизни» жалуется, что многие философы рассматривают вопрос взаимоотношения духа и тела вместо того, чтобы заниматься грамматическими проблемами языка и анализировать «языковые жаргоны». «Философское мышление, — пишет он, — зависит от логической структуры языка»[1]. Экстейн заявляет, что, по его глубокому убеждению, немецкие идеалистические философские системы появились благодаря немецкому языку и не могли быть созданы на английском языке. Корни прагматистской философии он видит в особой природе английского языка.

Теоретическая несостоятельность таких рассуждений очевидна.

Известно, что грамматический строй языка, который вместе со словарным фондом создаёт облик данного языка, вырабатывается в течение ряда эпох и не подвергается резким изменениям. Грамматический строй языка не вытекает непосредственно из базиса; язык не меняется со сменой одного экономического строя другим.

Грамматический строй языка остаётся в основном прежним на протяжении ряда общественных формаций. Между тем философские взгляды и философские учреждения, как составные части надстройки, коренным образом изменяются в соответствии с изменением базиса.

Утверждая, что корни прагматической философии лежат в особенностях английского языка, семантические идеалисты пытаются представить прагматизм как некую национальную, внеклассовую теорию. Существование в США революционной философии рабочего класса — диалектического и исторического материализма — они склонны не замечать или объявить отклонением от «американского способа мышления».

---

[1] «Psychological Review», Lancaster, vol. 49, № 2, 1942, p. 190.

Известно также, что и в капиталистической России были широко распространены разные идеалистические философские системы. После Великой Октябрьской революции в Советском Союзе восторжествовала философия марксизма — диалектический и исторический материализм. Между тем, русский язык в своём грамматическом строе не подвергся за это время существенным изменениям.

Объяснение явлений общественной жизни некими стандартами мышления, свойственными тому или иному народу или периоду времени, настолько распространено в семантической философии, что вводит в заблуждение некоторых буржуазных естествоиспытателей при решении ими теоретических вопросов конкретных наук. В этом смысле поучителен далеко не единственный пример из деятельности одного из известных представителей квантовой механики — М. Борна. В статье «Состояние идей в физике и перспективы их дальнейшего развития» Борн указывает, что существуют некоторые относительно априорные стили мышления, которыми определяются периоды развития общественной жизни. «...Существуют какие-то общие тенденции мысли, — пишет Борн, — изменяющиеся очень медленно и образующие определённые философские периоды с характерными для них идеями во всех областях человеческой деятельности, в том числе и в науке. Паули в недавнем письме ко мне употребил выражение «стили»: стили мышления — стили не только в искусстве, но и в науке» [1].

С. Чейз из семантического положения о решающей роли «способов мышления» в общественном развитии приходит к расистским выводам. Из различия между китайским языком и языками европейских народов, прежде всего русским языком, он пытается вывести совершенно особый путь развития китайского народа. По мнению Чейза, китайцам чуждо понимание работ Аристотеля и Канта. Мышление китайцев не подчиняется общеизвестным законам логики, оно действует, заявляет Чейз, согласно особой, специфичной для китайцев логики.

Хотя Чейз и не пытается показать «специфичность» логики мышления китайцев, тем не менее он на основе

---

[1] «Вопросы причинности в квантовой механике», Издательство иностранной литературы, 1955, стр. 102.

своего безапелляционного заявления даёт отрицательный ответ на поставленный им же вопрос — возможен ли марксизм в Китае? «Языковые барьеры, — пишет Чейз,— преграждающие путь марксизму, являются трудно преодолимыми»[1].

Самым веским опровержением прогнозов Чейза является сама жизнь. Книга Чейза была издана в 1954 г. К этому времени число членов Коммунистической партии Китая достигло 6,5 миллиона. Это число растёт с каждым днём[2]. Произведения основоположников марксизма-ленинизма стали настольными книгами для китайских трудящихся, так же как и для всех трудящихся стран лагеря социализма и всего мира.

Уместно задать Чейзу вопрос: если философские взгляды, идеология обусловлены характером языка, если марксистская философия не соответствует природе китайского языка и вытекает из природы индоевропейских языков, чем же объяснить триумф марксистской философии в Советском Союзе, где наряду с языком индоевропейской группы существуют и многие другие языки?

Исходя из идеалистического решения вопроса о взаимоотношении материи и мышления, бытия и сознания, распространяя идеализм на изучение общественных явлений, семантики проповедуют ложный тезис о том, что для преобразования общества необходимо прежде всего изменить наши понятия (соответственно — слова) об общественных явлениях, что за изменением слов последуют и изменения общественных явлений. По мнению семантиков, «перестройка нашего отношения к словесным символам может привести к переориентации в отношении проблем, обозначаемых этими символами»[3]. Не надо отказываться от капитализма, от агрессии, от эксплуатации, твердят семантики, необходимо лишь заменить слова «капитализм», «агрессия», «эксплуатация» и т. д. другими словами, и исчезнут все ужасы, вытекающие из этих явлений.

На самом же деле мышление является отображением бытия, человеческие понятия являются приблизительно

[1] *St. Chase*, Power of Words, New York 1954, p. 107.

[2] По данным на сентябрь 1956 г. в рядах Коммунистической партии Китая насчитывалось 10 730 тысяч членов.

[3] *C. Bradford*, The Communication of Ideas, Boston 1951, p. 165.

верными копиями реально существующих предметов и явлений. Социальные понятия, категории являются истинными постольку, поскольку они адекватно отражают объективно существующие отношения между людьми. Экономические понятия — «капитал», «классовая борьба», «прибавочная стоимость» и т. д. являются идеальными выражениями реально существующих общественных отношений. Эти понятия не являются вечными, как не являются вечными и отношения, ими выражаемые. С коренным изменением общественных отношений изменяются и соответствующие им абстрактные выражения, экономические понятия, категории.

Анализируя экономическую структуру капиталистического общества, Маркс в своих исследованиях пользовался такими экономическими категориями, как «необходимый труд» и «прибавочный труд», «необходимый продукт» и «прибавочный продукт», «необходимое время» и «прибавочное время» и т. д. Эти понятия или категории вполне соответствовали существующим капиталистическим отношениям. При капитализме рабочий, лишённый средств производства, вынужден продавать свою рабочую силу.

С уничтожением капиталистического способа производства и созданием социалистического способа в нашей стране коренным образом изменились и производственные отношения. Поэтому при исследовании социалистических производственных отношений экономистам пришлось заменить старые понятия новыми, соответствующими новому положению вещей. Чтобы преобразовать социальную действительность, необходимо прежде всего изменить производственные отношения людей, а не понятия социального характера и слова, их выражающие, как это твердит семантическая философия.

### Семантическая философия об истине и логическом мышлении

Проблема истины занимает одно из центральных мест в семантической философии. В книге «Введение в семантику» Карнап особо отмечает, что семантика является не только теорией об отношении между выражениями и их значениями, но и теорией истины.

По мнению Карнапа, семантика — это система правил. Условия истинности того или иного суждения определяются той или иной системой правил. Следовательно, критерий истинности находится не в объективной действительности, а в самом субъекте, который свободен выбирать такую аксиоматическую систему, которая окажется для него более удобной, более экономной.

Для разбора семантического понимания проблемы истины специальный интерес представляет статья А. Тарского «Семантическая концепция истины», опубликованная в 1944 г. Истину Тарский определяет формулой: «$X$ истинно, если и только если $P$». Существо этой формулы Тарский разъясняет на примере суждения «снег бел». Согласно его мнению, суждение «снег бел» истинно, если снег бел, и оно ложно, если снег не бел. Формула «$X$ истинно, если и только если $P$» в применении к данному примеру означает, что суждение «снег бел» истинно, если и только если снег бел. $P$ выступает в качестве самого суждения, $X$ — в качестве названия суждения.

Внешне это напоминает аристотелевское определение истины. Тарский сам указывает на это обстоятельство, пытаясь сделать своё определение истины приемлемым для здравого смысла. В самом деле, говоря: «суждение «снег бел» истинно, если снег бел», можно подразумевать, что критерием истинности считается соответствие данного суждения объективной действительности. Именно так и понимал Аристотель определение истины. В «Метафизике» мы читаем: «...Прав тот, кто считает разделённое — разделённым и соединённое — соединённым, а в заблуждении — тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам... Надо иметь в виду — не потому ты бел, что мы правильно считаем тебя белым, а ⟨наоборот⟩ — потому, что ты бел, мы, утверждающие это, правы»[1].

Определение истины у Аристотеля в основном является материалистическим. Семантическое определение истины у Тарского, лишь внешне напоминая аристотелевское определение истины, ничего общего не имеет с материализмом, является идеалистическим.

---

[1] *Аристотель,* Метафизика, Соцэкгиз, 1934, стр. 162.

Тарский сам хорошо понимает, что его концепцию истины нельзя согласовать с классическим, материалистическим пониманием истины. Он стремится показать, что его определение истины не противоречит здравому смыслу и что проблема истины не является философской проблемой; что на базе семантического определения истины мирно сходятся мнения представителей всех философских школ и школок. Признавая семантическую концепцию истины, «мы можем остаться, — пишет Тарский, — наивными реалистами, критическими реалистами или идеалистами, эмпириками или метафизиками, — всем тем, чем мы были раньше. Семантическая концепция является полностью нейтральной по отношению ко всем этим разногласиям»[1].

На самом деле, «нейтралитет» семантической концепции истины является неудачно скрытым выражением идеализма в теории истины. Формула Тарского «*X* истинно, если и только если *P*» идеалистична потому, что в ней выражено не соответствие мысли, суждения с действительностью, а соответствие названия суждения самому этому суждению. «...Очевидно, что одно и то же выражение, — утверждает Тарский, — которое является истинным предложением в одном языке, может быть ложным или бессмысленным в другом»[2].

Рассуждения Тарского со всей очевидностью говорят о том, что при определении истины он исходит из идеалистического положения, что истина есть согласие между элементами языковых систем. Причём под языками Тарский имеет в виду не объективно существующие языки, а языки, сконструированные согласно семантическим правилам для семантических анализов. Это видно из того, что, согласно мнению Тарского, в нашем повседневном языке употребление классического определения истины приводило к антиномиям, а поэтому повседневный язык не желателен для науки.

Семантики выдвигают тезис об индивидуальном характере истины. Нет никакой объективной истины, твердят семантики; сколько на свете людей, столько и истин.

В одном из номеров журнала общей семантики в качестве семантической эпиграммы приводятся слова:

[1] «Semantics and the Philosophy of Language», p. 34.
[2] Ibid., p. 14.

«Истина, в конце-то концов, каждому представляется по-разному. Она лежит на дне колодца, и тот, кто смотрит вниз в поисках её, видит свой собственный образ на дне и убеждён, что он не только увидел богиню, но что она выглядит намного лучше, чем он представлял себе»[1].

Но если истина индивидуальна, зависит от субъекта, то что же является её критерием? Оказывается, что таким критерием для семантиков, как и для прагматистов, является индивидуальная польза. Мысль для семантиков считается истинной, если она служит поставленной субъектом перед собой цели, если она помогает достижению им своей задачи. В противном случае она считается ложной. «... Положения, утверждения, суждения, принципы, короче, всякие виды разговора, — утверждают семантики, — ценятся так же, как чеки в нашей экономике: они принимаются, если есть рациональная уверенность, что они обеспечиваются деньгами. Для человека с экстенсиональным складом ума слова, которые не могут быть определены операциями, и положения, не содержащие в подтексте предикации опыта, суть как бы чеки на несуществующие счета» [2]. «Действительно, — пишет Джемс, — истина в значительнейшей своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения «имеют силу», пока никто не противоречит им, подобно тому, как имеют силу (курс) банковые билеты, пока никто не отказывает в приёме их. Но все наши мнения имеют где-то за собой прямые непосредственные проверки, без которых всё здание истин грозит рухнуть, подобно финансовому предприятию, не имеющему под собой основы в виде наличного капитала. Вы принимаете от меня проверку какой-нибудь вещи, я принимаю вашу о какой-нибудь другой. Мы торгуем друг с другом своими истинами» [3].

Между этими двумя выдержками не только нет никакой более или менее заметной разницы, но они написаны таким однотипным жаргоном американских бизнесменов, что оба кажутся принадлежащими одному и тому же перу. Между тем, первая выдержка взята из семантического журнала «Е Т С...» за 1952 г., вторая

[1] «ETC...», vol. VI, № 1, 1948, стр. 71.
[2] «ETC...», vol. X, № 1, 1952, p. 20.
[3] *В. Джемс*, Прагматизм, Спб., 1910, стр. 127—128.

же — из книги Уильяма Джемса «Прагматизм», изданной в 1910 г.

Следует подчеркнуть, что данное совпадение взглядов семантиков и прагматистов отнюдь не является случайным. В теории истины семантики, по крайней мере представители так называемой общей семантики, заимствовали основные идеи об истине у прагматистов. «Американский прагматизм.., — признаётся Хайакава, — оказал большое влияние на развитие семантики. Смысл любого слова или символа, согласно прагматистам, — заключается в практическом воздействии на человеческое поведение...» [1]. Сам Хайакава в полном согласии не только с духом, но и с буквой прагматизма даёт следующее семантическое определение истины. «... Общество считает «истинным» те системы классификации, которые приводят к желательным результатам» [2].

Поистине различие по основным проблемам философии между семантическим идеализмом и прагматизмом является ничтожным, и оба они воспроизводят с небольшими вариациями субъективный идеализм Беркли, Юма, Маха.

Идеализм семантической философии явно выступает наружу, когда семантики выдвигают предикативную ценность в качестве критерия истинности любого положения. Истина, по мнению семантиков, возникает в процессе субъективного опыта. Критерием истинности того или иного положения является совокупность действий, которые составляют процесс её проверки. Для определения истинности того или иного положения важно не то, *что* представляет собой это положение, а важно то, *как* мы приходим к этому положению.

Итак, общим для всех семантиков в понимании истины является субъективно-идеалистическая трактовка её, отрицание объективной истины. Такой взгляд на истину противоречит данным науки. Наука, философским обобщением которой является диалектический материализм, неопровержимо доказала, что истина имеет объективный характер. Это значит, что если в нашем сознании адекватно отражена объективная действительность, то содержание нашего мышления не зависит от нас, не зависит от человечества.

[1] «ETC...», vol. IX, № 4, 1952, p 245.

[2] *S. I. Hayakawa,* Language in Thougt and Action, New York 1949, p. 217.

Отрицание семантиками объективной истины неминуемо приводит их к агностицизму, к отрицанию возможности познания сущности предметов и явлений окружающей действительности. Кожибский специально подчёркивал, что, когда мы говорим о познании человечества, то мы можем сказать, что мы имеем только ложное знание. Последователь Кожибского У. Джонсон пишет, что одним из основных принципов общей семантики является «принцип неизвестности». Согласно этому принципу, известно одно, а именно: ничего точно не известно. Когда выдвигается какой-нибудь вопрос, по мнению Джонсона, необходимо ответить: «Я не знаю, давайте посмотрим». Истинность при таком подходе рассматривается как соответствие высказывания чувственному переживанию данной обособленной личности. В лучшем случае ответ, по мнению семантиков, может обладать какой-то степенью вероятности, но ни в коем случае не является достоверным.

Кожибский в числе своих семантических рецептов предлагает в этой связи ставить после каждого предложения: «и так далее». Данная магическая формула должна якобы показать узость и крайнюю односторонность любой мысли, недостижимость адекватного познания. Другие семантики предлагают вообще молчать, либо же перейти к языку жестов.

Из отрицания семантиками познаваемости окружающей нас действительности и закономерностей общественного развития вытекает, что люди могут действовать лишь в хаотическом лабиринте событий, не могут знать, куда они идут, предвидеть будущее, не могут бороться за преобразование действительности и должны оставаться рабами существующих порядков. Из агностицизма семантиков вытекает отрицание ими познавательного значения абстрактного мышления. Ведь сущность явлений и предметов окружающей нас действительности раскрывается именно логическим мышлением. Подрыв веры в силу логического мышления является поэтому «естественной» задачей последовательного агностика.

Проблема абстракции занимает важное место в семантической философии. Кожибский, Джонсон, Хайакава и другие семантики уделяют большое внимание этому вопросу. При рассмотрении проблемы абстракции семантики употребляют разные схемы и диаграммы вроде

«структурного дифференциала» у Кожибского или же «лестницы абстракций» у Хайакавы.

В чём состоит суть семантической теории абстракции? Согласно взглядам семантиков, окружающие нас предметы представляют собой поток ощущений. Объектом познания являются не предметы окружающей нас действительности, а наши собственные ощущения. Сам предмет не познаваем. Человек, с точки зрения семантиков, никогда не может знать какой-нибудь предмет.

В процессе познания мы имеем дело с рядом актов абстрагирования или ступенями абстрагирования. Когда предмет опыта находится в подмикроскопической области, то человек воспроизводит картину изучаемого объекта с помощью специальных инструментов: микроскопа, телескопа, скоростной камеры и т. д. Полученная картина является абстракцией от предмета опыта, ибо она неполностью воспроизводит свойства предмета. Эта ступень у семантиков называется микроскопической ступенью сверхнервного абстрагирования. Картина предмета становится ещё более тусклой на макроскопической ступени абстракции, когда предмет опыта наблюдается без специальных инструментов. Микроскопическая и макроскопическая ступени абстракции у семантиков называются несловесным уровнем абстрагирования.

Более высокой ступенью абстракции является словесный уровень абстракции. На этой ступени, по мнению семантиков, ещё меньше воспроизводится свойств предмета опыта. Причём словесный уровень абстракции в свою очередь может составляться из бесконечного множества ступеней абстракции. Низшая ступень словесного уровня абстракции — это имя индивидуального предмета. Понятие о классе предмета — более высокая степень словесного уровня абстракции. Чем шире объём понятия, тем выше степень словесного уровня абстракции.

С точки зрения семантиков, чем выше ступень абстрагирования, тем беднее наше знание о предмете. «...Опускаясь к низшим ступеням, — пишет Джонсон, — мы получаем картину, всё больше приближающуюся к ...идеальной границе познания» [1].

---

[1] *W. Johnson*, People in Quandaries, New York — London 1946, p. 109.

Кожибский предлагает вовсе отказаться от наиболее общих категорий и общие понятия по возможности заменить понятиями более узкого объёма. «Я предложил бы, — пишет он, — вовсе устранить из науки термины «материя», «субстанция», «пространство» и «время»...» [1] В качестве одного из основных принципов семантики Кожибский выдвинул положение о том, что абстрактные понятия необходимо употреблять только в кавычках, чтобы показать их неопределённость. «...Я не употребляю терминов «материя», «пространство» или «время» без кавычек, — пишет Кожибский, — а где это можно, я буду вместо них употреблять термины «материалы», ...«протяжение» и «времена»» [2]. В полном согласии с Кожибским его последователь Уолпол выбрасывает как вздорную абстракцию понятие реальности. «Несомненно, — пишет он, — *реальность* сама по себе есть огромная фикция!» [3]

Как ясно видно, одна из задач семантической теории абстракции заключается в отрицании материи как объективной реальности, в отрицании объективности пространства, времени как формы бытия материи. Семантическая теория абстракции противоречит данным науки, материалистической теории познания; она является идеалистической, агностической. Ошибочность этой теории прежде всего в том, что в качестве объекта познания берутся не предметы объективной действительности, а ощущения субъекта под названием «динамического потока реальности». Между тем первой, основной посылкой научной, материалистической теории познания является то, что предметы, вещи и явления существуют объективно, независимо от сознания субъекта, независимо от нашего ощущения, вне нас. Это подтверждается повседневной практикой человека, доказывается всеми данными науки.

Затем, глубоко ошибочно положение семантиков об «идеальной границе» познания. Они проповедуют агностицизм, утверждая, что мы никогда не можем воспроизвести настоящую картину познаваемого предмета. Данные науки говорят о том, что человеческое познание способно дать и даёт реальную картину окружающей нас

---

[1] *A. Korzybski*, Science and Sanity, p. 234—235.
[2] Ibid., p. 231.
[3] *H. Walpole*, Semantics, New York 1941, p. 168.

действительности. С точки зрения диалектического материализма нет непознаваемых предметов. Само познание — не статический акт, а процесс. В ходе общественной практики человеческое познание постоянно прогрессирует, раскрывает всё новые и новые существенные черты, свойства в предметах окружающей нас действительности.

Ненаучно у семантиков и учение о ступенях абстракции. Семантики извращают научное понимание роли абстрагирующей деятельности человеческого мышления. Как можно согласиться с мнением семантиков о том, что сравнительно самое полное познание мы получаем с помощью чувственных данных, что так называемый несловесный уровень абстракции больше приближается к картине предмета опыта, чем словесный уровень абстракции, т. е. логическое мышление? В соответствии с данными науки теория познания диалектического материализма показывает, что первые знания о предметах окружающей нас действительности мы получаем с помощью органов чувств. Чувственное познание является первой ступенью познания и основой логического познания. Однако логическое познание имеет количественное и качественное превосходство перед чувственным познанием. В силу этого логическое мышление является высшей формой отражения объективной действительности.

Количественная разница между чувственным и логическим познанием состоит в том, что с помощью логического мышления мы познаём гораздо больше предметов, в одном и том же предмете мы раскрываем намного больше свойств, чем с помощью чувственного познания. Нашим органам чувств недоступны познания таких явлений физического мира, как ядерные процессы атома, скорость света и т. д. «Представление, — пишет В. И. Ленин, — не может схватить движения в *целом*, например, не схватывает движения с быстротой 300.000 км. в 1 секунду, а *мышление* схватывает и должно схватить» [1].

Утверждение семантиков о том, что микроскопическая ступень сверхнервного абстрагирования воспроизводит больше признаков предмета и, следовательно, является

[1] *В. И. Ленин*, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 199.

наиболее ценным видом познания, противоречит данным науки. Возьмём один из законов науки (динамики) под названием «принципа инерции». Ещё в 1687 г. Исаак Ньютон показал, что «всякое тело упорствует в своём состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние...» [1].

Этот закон, известный также как первый закон Ньютона, в инерциальной системе (т. е. в гелиоцентрической системе, где исходная точка отсчёта — Солнце, а оси направлены на определённые звезды) вполне точно отражает отношения между предметами объективной действительности. Но известно, что ни при простом наблюдении (посредством так называемой макроскопической ступени абстракции), ни при помощи специальных инструментов (посредством так называемой микроскопической ступени абстракции) нельзя обнаружить свойство (отношение) предметов, отражаемое в первом законе Ньютона. И это потому, что в окружающей нас действительности все предметы находятся в тесной взаимосвязи и во взаимодействии. Невозможно поставить предметы в такие условия, чтобы на них вовсе не влияли другие предметы, чтобы они не находились под воздействием других предметов. Правильность этого закона Ньютона подтверждается не прямым опытным путём, не непосредственно, а косвенным образом — путём подтверждения всех вытекающих из принципа инерции следствий на опыте.

Принцип инерции, как и другие законы науки, является результатом научной абстракции. Чтобы выявить отношение, сформулированное в принципе инерции, необходимо отвлекаться от многих свойств конкретных, индивидуальных предметов и изучать одно отношение — влияние окружающих предметов на тела, находящиеся в состоянии относительного покоя или равномерного и прямолинейного движения.

Ещё более сложно обстоит дело с социальными явлениями. Такие явления, как «прибыль», «прибавочная стоимость», «необходимый труд» и т. д., не поддаются чувственному познанию. О них ничего нельзя знать с помощью даже самых усовершенствованных инструментов.

[1] *И. Ньютон,* Математические начала натуральной философии, Оптика, Оптические лекции, Л. 1931, стр. 31.

«Стоимость [Werthgegenständlichkeit] товаров тем отличается от вдовицы Квикли, что неизвестно, с какой стороны за неё приняться. В прямую противоположность чувственной грубой осязаемости [Gegenständlichkeit] товарных тел, в стоимость [Werthgegenständlichkeit] их не входит ни одного атома вещества природы. Вы можете ощупывать и разглядывать каждый отдельный товар, делать с ним что вам угодно, он, как стоимость [Werthding], остаётся неуловимым. Но если мы припомним, что товары обладают стоимостью [Werthgegenständlichkeit] лишь постольку, поскольку они суть выражения одного и того же общественного единства — человеческого труда, что стоимость их имеет поэтому чисто общественный характер, то для нас станет само собою понятным, что и проявляться она может лишь в общественном отношении одного товара к другому» [1]. Это в равной мере относится ко всем явлениям социального характера. Поэтому Маркс совершенно справедливо замечает, что «при анализе экономических форм нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции» [2].

Качественные отличия между чувственным и логическим познанием в том, что чувственное познание отражает лишь внешние свойства предмета, между тем как сущность предмета, его связи и опосредствования, закономерности его развития раскрываются с помощью логического познания. Вот почему нельзя согласиться с мнением семантиков о том, что познание с помощью органов чувств даёт более полную картину предмета, чем словесный уровень абстрагирования, т. е. логическое познание.

Предположим, перед нами определённая монета. Что может дать нам «несловесный уровень абстрагирования»? Пусть даже мы пользуемся «микроскопической абстракцией» и изучаем монету с помощью специальных инструментов. В результате мы выясним название монеты, её точную форму, из какого металла она изготовлена, какова часть благородного металла, количество смеси и т. д. Но ведь никакой инструмент не может помочь нам установить, какими общественными отношениями обусловлено появление данной монеты. Это и аналогичные

[1] *К. Маркс*, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 54.
[2] Там же, стр. 4.

свойства и отношения можно познать лишь с помощью «словесного уровня абстракции» — с помощью логического мышления. «Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно *правильное*... — *о т* истины, а подходит к ней. Абстракция *материи, закона* природы, абстракция *стоимости* и т. д., одним словом *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *п о л н е е*»[1].

Вопрос абстрагирования рассматривается семантиками не только в теоретическом плане. Из отрицания познавательной роли абстракций высших порядков семантики-социологи делают практические выводы социологического характера. Чейз, например, считает, что социальная наука часто страдает болезнью абстракции. По его мнению, никто не может сфотографировать, показать в действии такие явления, как «капитализм», «социализм», «демократия» и т. д. Он стремится доказать тезис о том, что понятиям «социализм», «капитализм», «безработица» и т. д. ничего не соответствует в реальной жизни, в действительности. ««Капитализм», «принципы», — пишет Чейз, — созданы в наших головах при помощи языка и при помощи языка же овеществлены. Самый могущественный микроскоп не может обнаружить их». И далее: ««Безработица» не является вещью. Вы никаким способом не сможете доказать, существует она или не существует реально, а не только как слово»[2].

Другой семантик — Уолпол считает пустой фикцией такие явления, как «демократия», «свобода», «социализм» и т. д.

Политический смысл семантической концепции абстракции очевиден. Проповедью отрицания реального содержания «социализма», «классовой борьбы» семантики не только желанное для себя выдают за реальность, но и, что главное, пытаются парализовать волю народов к достижению социализма, социальной справедливости.

Отрицать реальное содержание понятия «безработица» в капиталистических странах — равносильно тому, чтобы убедить нищего, что он богат, внушить голодному, что он сыт.

---

[1] *В. И. Ленин*, Философские тетради, стр. 146.
[2] *St. Chase*, The Tyranny of Words, p. 34, 249.

Весьма характерно, что Чейз ещё в 1938 г. не ограничивался отрицанием реального существования фашизма и прямо призывал отказаться от борьбы против фашизма. «Но должен ли человек, — писал Чейз, — бояться фашизма и воевать против него? Человек, изучающий семантику, не боится злого духа, и не предпримет и шага для борьбы с ним» [1]. Ещё раньше он выступал в роли пособника фашистской агрессии в Испании, заявив, что понятия «нейтралитет», «контрабандный ввоз товаров» — это лишь пустые абстракции.

Не ясно ли теперь, после фашистской агрессии, после миллионов человеческих жертв фашистского нашествия, что семантики, подобные Чейзу, объективно служили и служат силам реакции.

Отрицая познавательное значение абстракции, семантики неизбежно приходят к выводу о том, что такая форма мышления, как понятие, лишена всякого познавательного значения. Против познавательного значения понятия направлен широко рекламируемый семантиками «принцип не тождественности». Этот принцип означает, что слова не тождественны вещам. Необходимо приучить себя не реагировать на слова, ибо слово — это одно, а вещи — совсем другое. Между тем как многие якобы находятся под «тиранией слов», они борются против слов, не понимая, что слова с природой вещей не имеют ничего общего. Когда семантики утверждают, что слова не имеют ничего общего с теми предметами, которые они обозначают, они имеют в виду не фонетическую часть слова, не материальную оболочку понятия, не комплекс звуков, а содержание слов, понятие, с помощью слов выражаемое.

В чём смысл семантической формулы «освобождение индивидов от тирании слов»? Предметы и явления мира — уникальны, единственны в своём роде; слова же относятся к классу предметов. Но не может быть класса предметов как реального предмета, говорят семантики, следовательно, слова ничего не означают, являются пустыми звуками и нет надобности обращать на них внимание, следует считаться только с единичными, неповторимыми предметами и явлениями.

---

[1] *St. Chase,* The Tyranny of Words, p. 193.

Такой подход к оценке слов и явлений семантики называют экстенсиональной ориентацией и противопоставляют её интенсиональной ориентации, согласно которой роды, классы и т. д. есть некие реальные, качественно обособленные явления. Человек, обращающий внимание на уникальные, единственные в своём роде вещи и явления, по мнению семантиков, вырабатывает правильное отношение к действительности, человек с интенсиональной ориентацией находится под влиянием структуры языка, под влиянием языковых терминов, слов. Реагируя вместо вещей на понятия, он впадает в заблуждения в оценке действительности. Поэтому семантики предлагают выбросить из живых языков все или значительную часть слов, выражающих общие понятия, или даже вообще все существительные.

Для семантиков слова по существу представляют собою пустые символы без какого-либо конкретного, определённого значения. Повторяя прагматистов, семантики утверждают, что каждый человек вкладывает своё понимание в употребляемое им слово, что нет двух людей, которые бы одинаково употребляли одно и то же слово, т. е. в одном и том же значении. Семантик Генри Линдгрин пишет: «...Нет двух идентичных людей, событий, идей, мест или вещей; отсюда — ограниченность наших предикаций, обобщений и систем классификации (например, специфическое поведение «неврастеника» не может быть предопределено во всех ситуациях).

...Слова и символы имеют как прямое, так и косвенное значение, и нет ни одного простого слова, события, или символа, которое различными людьми объяснялось бы одинаково...» [1]

Гносеологические корни подобного рода релятивизма заключаются в том, что семантика абсолютизирует субъективный момент в значении слова, отрывает субъективный момент от объективного значения слова и противопоставляет их друг другу. Конечно, в каждое слово говорящий вкладывает в какой-то мере свой оттенок значения (субъективный момент). Однако объективное значение слова одинаково у всех его употребляющих, оно всегда преобладает над субъективным моментом. Ведь речь является двусторонним актом, и слова произносятся

[1] «ETC...», vol. VI, № 4, 1949, p. 238.

не для духовного удовлетворения самих говорящих, а в обязательном предположении, что смысл этих слов должен быть понят слушателями в том значении, какое вкладывает в них говорящий.

Если всерьёз поверить семантикам, что каждый человек вкладывает особое содержание в употребляемые им слова и слова суть не более как совершенно произвольные знаки, то тогда, спрашивается, для кого же семантики пишут свои книги и статьи, ибо любой читатель может вкладывать своё, подчас и противоположное значение тому смыслу, которое в употребляемые им слова вкладывают семантики.

Ложность разобранного семантического тезиса опровергается данными науки о языке. Возникновение языка и его развитие неразрывно связаны с историей общества, с историей данного народа, со всеми сторонами его деятельности. Основной словарный фонд, куда входят корневые слова, есть продукт ряда эпох. Словарный фонд обслуживает народ, которому принадлежит данный язык в течение ряда исторических периодов. В процессе развития языка основной словарный фонд в общем сохраняется, всегда служит основной частью словарного состава языка.

Что касается общего словарного состава языка, то он обладает меньшей устойчивостью, чем основной словарный фонд. В процессе развития языка из словарного состава языка обычно выпадает некоторое количество устаревших слов и к нему прибавляются новые слова, в гораздо большем количестве.

Слова словарного состава языка обладают определённым значением и вовсе не являются условными знаками неопределённого содержания, как об этом заявляют семантики. Значение слова сложилось исторически в соответствии с внутренними законами развития языка и развитием общественной практики и на этой основе познания. Если бы каждый человек по своему усмотрению вкладывал в слова то или иное значение, то не было бы и языка, понятного для всех членов общества. Что касается фонетической оболочки слова, то хотя она и не отражает сущности предмета, но и она в каждом случае возникла не случайно, а закономерно, как и значение слова. Возникновение и изменение фонетической стороны

того или иного слова тесными узами связано с различными сторонами жизни и истории народа.

Если одной из гносеологических причин отрицания познавательного значения абстрактного мышления является одностороннее преувеличение субъективного момента в значении слова, то другая его причина заключается в непонимании диалектического единства чувственного и логического, представления и понятия в процессе познания. Одно из отличий человека от животных в том, что человек познаёт окружающую действительность не только с помощью ощущения, восприятия и представления, но и посредством понятий, суждений, посредством форм и категорий логического мышления. В основе логического познания лежит чувственное познание. Человеческие понятия не носят чисто-умозрительного характера, а являются обобщением опыта, общественно-производственной практики людей. Даже самые абстрактные понятия представляют собою диалектическое единство конкретного и абстрактного. Это видно из фактов живых языков. Понятие «пурпурное» — абстрактное понятие и отражает свойство многих разнородных предметов. Пурпурным может быть и небо, и одежда и т. д. Но в основе этого абстрактного понятия лежит конкретное представление о красящем веществе пурпура так же, как и в основе абстрактного понятия «розовое» лежит конкретное — чувственный образ (цвет) розы.

Преувеличивая конкретно-чувственный момент в абстрактном мышлении, семантики приходят к выводу, что человек мыслит не понятиями, а представлениями. Согласно мнению Хайакава, когда Джон говорит «чайник», то он воспроизводит характерные черты тех чайников, которые Джон помнит. «Неважно, — заключает Хайакава, — насколько малой или незначительной может быть разница между «чайником» Джона и «чайником» Питера, все же разница существует» [1]. И отсюда делается теоретико-познавательный вывод: «...значение слова, как мы заметили, изменяется в зависимости от говорящего и от контекста» [2].

Несомненно, что представление носит индивидуальный характер. Сколько людей, столько и представлений

---

[1] *S. I. Hayakawa*, Language in Thought and Action, p. 61.
[2] Ibid., p. 89.

об одном и том же предмете. Представление «чайника» у Джона может не только незначительно, но и весьма резко отличаться от представления «чайника» у Питера. Однако, когда Джон и Питер рассуждают о чайнике, они, выступая как мыслящие существа, словами выражают понятия. А любое понятие, в том числе и понятия чайника, отражает общие характерные признаки предмета и, следовательно, является общим для всех людей (речь идёт об истинных понятиях). Одним из характерных отличий понятия от представления является *всеобщность* понятия. Потому нельзя, абсолютизировав тот или иной конкретно-чувственный образ, лежащий в основе понятия, отрицать всеобщность понятия, как это делают семантики.

В борьбе против абстракций, против обобщений и понятийного мышления семантики не проявляют какой-либо оригинальности мысли. Против познавательного значения абстракции выступал духовный предтеча всех позитивистских направлений Д. Беркли. В «Трактате об основах человеческого познания» Беркли писал, что с его точки зрения бесполезно даже стараться спорить с теми людьми, которые обладают «способностью образовать в своём уме идею треугольника...» Беркли обвинял материалистов в пустой возне с абстракциями.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин убедительно показал, что отрицание Беркли познавательного значения абстракций является не случайностью, а следствием его основных гносеологических установок. Согласно воззрениям Беркли, объект и ощущение — одно и то же, следовательно, они не могут быть абстрагируемы одно от другого. На этих же субъективно-идеалистических позициях стояли махисты, на таких же позициях стоят и семантики. Как для берклианцев, так и для семантиков предметы и явления представляют собою совокупность ощущений. Семантики утверждают, что каждая такая вещь является уникальной, единственной в своём роде. Следовательно, к аргументации Беркли о невозможности отделять ощущение от объекта семантики прибавляют новое: между уникальными вещами, каковыми являются все совокупности наших ощущений, нет никаких подлинно общих черт. Отсюда они делают вывод, что не может быть никакой основы для абстрак-

ции, которая принесла бы реальную пользу в процессе познания.

Таким образом, и в данном вопросе семантические идеалисты идут по стопам Беркли и Маха, пользуются их обветшалыми положениями о бессилии человеческого мышления в познании окружающей действительности.

В борьбе с идеализмом марксистско-ленинская философия показывает диалектику абстрактного и конкретного, их взаимосвязь, взаимообусловленность. Абстракция возникает на основе конкретного, исходит из конкретного данного. В работе «К критике политической экономии» Маркс замечает, что «вообще наиболее всеобщие абстракции возникают только в условиях богатого конкретного развития, где одно и то же свойство обще многим или всем элементам» [1].

Результатами абстракции являются научные понятия. Они являются отражением существенных признаков предметов объективной действительности. Образуя какое-либо понятие, мы мысленно отвлекаемся от несущественных признаков и воспроизводим в понятиях те признаки, которые характеризуют предмет, его внутреннюю структуру, составляют его качественную определённость. Именно поэтому понятия дают знание о сущности предметов.

Восстав против обобщений, против абстрагирующей работы человеческого мышления, против познавательного значения понятий, семантический идеализм тем самым выступает против науки, против познания закономерностей развития объективного мира, ибо без абстрагирования от конкретного и частного в явлениях, без обобщения не может быть ни науки, ни истинного познания объективной действительности.

Отрицание семантическими идеалистами познавательного значения понятий как формы абстрактного мышления предопределяет и отрицание ими познавательного значения суждений. Все предложения они сводят к выражению так называемой пропозициональной функции. Каждое выражение, согласно мнению семантиков, принимает вид: *X* есть *Y*, где под *X* и *Y* можно подразумевать что угодно. Чейз прямо заявляет, что один из

---

[1] *К. Маркс*, К критике политической экономии, Госполитиздат, 1953, стр. 217.

постулатов семантики заключается в том, что «слова являются такими же символами, как $X$ и $Y$».

В данном случае семантические идеалисты спекулируют на сложности процесса познания. Конечно, для понимания того или иного высказывания, а тем более для определения их истинности или ложности мы должны исходить из реальных, конкретных обстоятельств, из самого контекста. Но отсюда вовсе не вытекает, как это думают семантики, что всякое высказывание состоит из таких слов, которые не имеют никакого определённого содержания. Значение слов сложилось исторически, слова не могут употребляться произвольно, в зависимости от субъективных намерений того или иного индивида.

Тезис о неопределённости содержания слов является релятивистским и ведёт к субъективному идеализму. В самом деле, если употребляемые нами слова не могут иметь определённого значения, не могут выражать вполне определённого понятия, то возникает вопрос, что же представляет собой истинность наших понятий? Истинность понятий у семантиков заключается не в их соответствии объективной действительности. Истинность, с их точки зрения, определяется субъективным желанием индивида, по своему произволу «привязывающего» тот или иной фрагмент мира своих переживаний к какому-то определённому термину. Семантики прямо заявляют, что даже тогда, когда речь идёт о самых простых вещах, истинность утверждений зависит только от тех значений, которые придаются употребляемым терминам. Так, никто не может сказать, что суждение «Земля круглая» истинное или ложное, ибо сколько людей, столько и значений можно вкладывать в слова «Земля», «круглая» и т. д.

Если человеческие понятия являются символами неопределённого значения, а суждения — пропозициональными функциями, то отсюда прямо вытекает отрицание познавательного значения умозаключения, как одной из основных форм абстрактного мышления.

В логике предложений Рассела категорический силлогизм вытеснен гипотетическим силлогизмом. Кожибский и Чейз, как и другие семантики, начисто отвергают силлогизм как форму мышления и тем самым как категорию познания окружающей нас действительности.

Способ «опровержения» силлогизма у семантиков довольно странный. Чейз приводит заведомо ложные примеры силлогизмов, где преднамеренно допущена какая-либо элементарная логическая ошибка, и на основе этого «отвергает» силлогизм вообще. Например, в книге «Тирания слов» Чейза в числе других ошибочных силлогизмов приведён следующий: «No cat has eight tails, every cat has one more tail than no cat, therefore, every cat has nine tails» [1]. В данном случае Чейз с целью опорочить силлогизм вообще использовал специфику отрицания в английском языке и на этой основе допустил логическую ошибку — учетверение терминов.

В недавно изданной книге «Сила слов» Чейз приводит следующий пример:

Адам$_1$ верит в существование свободных общественных школ.
Американские коммунисты цитируют «Коммунистический манифест», который требует существования свободных общественных школ.
Следовательно, Адам$_1$ — коммунист.

Но каждому ученику ясно, что из приведённых посылок вовсе не вытекает, что Адам$_1$ — коммунист. Такой вывод неправомерен, ибо здесь нарушено одно из основных правил категорического силлогизма: средний термин не распределён ни в одной из посылок. Если же строже подойти к делу, то в данном случае среднего термина нет вообще, ибо предикаты в меньшей и большей посылках явно отличаются друг от друга. Понятие «верить в существование свободных общественных школ» вовсе не тождественно понятию «цитировать «Коммунистический манифест»», который требует «существования свободных общественных школ», между тем как согласно фигуре данного силлогизма предикат в обеих посылках должен играть роль среднего термина.

На основе этих и им подобных примеров Чейз заявляет, что с помощью силлогистической логики можно доказать что угодно и, следовательно, необходимо отказаться от неё. Приведённые Чейзом примеры относятся не к логике, а к софистике. Нельзя на основе демонстрации приёмов софистики опровергать логику, ведь логика

---

[1] Никакая кошка (не) имеет восемь хвостов. У каждой кошки на один хвост больше, чем у никакой кошки. Следовательно, каждая кошка имеет девять хвостов.

является не опорой софистики, а антиподом и опровержением её, острым инструментом её разоблачения.

Семантические идеалисты в своей борьбе против логического мышления вообще отрицают значение любого элементарного закона логики, любых норм логического мышления. При этом в целях наиболее лёгкого опровержения известных законов аристотелевской логики — законов тождества, противоречия, исключённого третьего — семантики истолковывают эти законы с явно ошибочных позиций и, опровергая полученные при этом интерпретации, делают вид, что опровергают самые эти законы, их познавательное значение. Чтобы иметь представление об этом «методе» семантиков, рассмотрим «опровержение» Чейзом логических законов противоречия и исключённого третьего. Чейз формулирует закон противоречия следующим образом: «Ничто не является одновременно *А* и не *А*»; закон исключённого третьего: «Каждая вещь есть или *А* или не *А*». «Второй и третий законы Аристотеля,— пишет Чейз, — полны западнями. Возьмём, например, разницу между растением и животным — *А* и не *А*. Существует крошечный организм под названием евглена («euglena»), который становится зелёным при ярком свете солнца и чувствует себя как растение, но, когда солнечный свет исчезает, он, как животное, переваривает углерод. Евглена, таким образом, является или растением или животным в зависимости от времени дня. Или, вернее, она и не растение, и не животное» [1].

Данная интерпретация законов логики не только не имеет ничего общего с научным, последовательно-материалистическим пониманием этих законов, но и не соответствует общему духу аристотелевского понимания этих законов. Такая интерпретация является лишь повторением метафизического извращения понимания сути законов логического мышления в средние века.

В самом деле, Аристотель в своих сочинениях неоднократно подчёркивал, что закон противоречия является логическим законом, запрещающим одновременно считать истинным два противоположных суждения. Во «Второй Аналитике» Аристотель следующим образом сформулировал закон противоречия: «... Невозможно одновременно

[1] *St. Chase*, Power of Words, p. 141.

утверждать и отрицать ⟨одно и то же⟩...»[1]. Правда, в некоторых местах логических сочинений Аристотеля можно увидеть и такие формулировки закона противоречия, согласно которым запрещается противоречие в самой объективной действительности. В этих местах выявляются колебания Аристотеля между диалектикой и метафизикой. Семантики превращают Аристотеля в вульгарного метафизика и под маской борьбы против метафизических принципов отвергают познавательное значение закона противоречия.

Что касается аристотелевского понимания закона исключённого третьего, то в «Метафизике» Аристотель пишет: «Равным образом не может быть ничего посредине между двумя противоречащими ⟨друг другу⟩ суждениями, но об одном ⟨субъекте⟩ всякий отдельный предикат... необходимо либо утверждать, либо отрицать»[2].

Согласно материалистическому пониманию законов противоречия и исключённого третьего эти законы, отражая определённые свойства предметов и явлений объективной действительности, являются законами правильного сочетания мыслей в рассуждениях. Закон противоречия гласит, что не могут быть истинными два противоположных суждения в одно и то же время, в одном и том же отношении. Закон исключённого третьего считает, что из двух противоречивых суждений одно всегда истинно, другое ложно, третьего не дано. Закон противоречия обеспечивает непротиворечивость в наших мыслях, закон исключённого третьего — последовательность наших рассуждений. Но эти законы вовсе не отрицают, не запрещают противоречий объективной действительности, живой жизни. О каком бы противоречии объективной действительности мы ни рассуждали, мы обязательно должны соблюдать закон противоречия и исключённого третьего. Иначе получилась бы путаница в наших рассуждениях. Если найден такой организм, как евглена, который является и животным и растением, то в рассуждениях об этом свойстве данного организма закон противоречия ни в коем случае не теряет свою силу. Наоборот, наше рассуждение об евглене будет непротиво-

---

[1] *Аристотель,* Аналитики первая и вторая, Госполитиздат, 1952, стр. 202.

[2] *Аристотель,* Метафизика, Соцэкгиз, 1934, стр. 75.

речивым, если закон противоречия мы будем соблюдать в числе других логических законов. В данном случае закон противоречия запрещает одновременно приписывать и не приписывать евглене такое свойство, как быть и животным и растением и не быть и животным и растением. То же самое можно сказать и о других примерах семантиков.

Свою критику логического мышления семантики представляют как критику аристотелевской логики. При этом они исходят из двух ошибочных предпосылок: а) аристотелевская логика обусловлена структурой индоевропейских языков, и в частности, греческого языка, б) структурой этих языков обусловлена также тесно связанная с аристотелевской логикой так называемая двухоценочная ориентация. Оба эти положения опровергаются развитием науки, философским обобщением которой является диалектический материализм.

Логический строй мышления, форма и законы логического мышления являются общечеловеческими, едиными для всех людей, независимо не только от их социальной принадлежности, но и от их национальности. Если люди разных национальностей мыслили бы согласно каким-то «национальным» законам логики, то невозможно было бы общение между нациями. Если бы у разных наций были бы различные законы логического мышления, невозможно было бы понять и самые разногласия по теоретическим и политическим вопросам между представителями разных государств. Маркс подчёркивал общечеловеческий характер логического мышления, называя его естественным процессом. «Так как процесс мышления сам вырастает из известных отношений, сам является *естественным процессом,* то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития и, в частности, развития органа мышления» [1].

Аристотелевская логика, по мнению семантиков, связана с так называемой двухоценочной ориентацией, что в свою очередь вытекает из природы индоевропейских языков. В чём суть «двухоценочной ориентации»? Все вещи и события окружающей нас действительности

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 442.

якобы оцениваются с помощью формулы «или — или». «Стремление видеть вещи в свете лишь двух оценок — утвердительно и отрицательно, хорошо и плохо, жарко и холодно, любовь и ненависть, — пишет Хайакава, — можно назвать «двухоценочной ориентацией»» [1].

На первый взгляд может показаться, что критика «двухоценочной ориентации» является правильной и направлена против метафизического способа мышления. Безусловно верно, что семантики поняли неудовлетворительность метафизического метода для современной науки. Однако критика метафизического метода, или «двухоценочной ориентации», ведётся ими с явно неверных позиций, чем и обусловливается их неправильное объяснение пути преодоления этой ориентации.

Чем же объясняют семантики причину «двухоценочной ориентации», или деления вещей на две противоположные категории? Согласно мнению семантиков, это объясняется структурой индоевропейских языков. Стюарт Чейз и Мариан Тайлер Чейз, суммируя мнение семантиков на этот счёт, заявляют, что причиной двухоценочного мышления является структура западных, в том числе и русского, языков, которые исторически связаны с санскритом, греческим и латинским языками.

Такое объяснение, если оно касается метафизического способа мышления, а в известном смысле это так, является ненаучным. В действительности метафизический метод мышления, господствующий в XVII—XVIII веках, был обусловлен уровнем развития производства и естествознания своего времени. Естествознание этого периода имело собирательный характер. Оно занималось разложением различных процессов природы на составные элементы, их классификацией, изучением их анатомических форм. Однако с развитием естествознания этот способ мышления стал всё более и более недостаточным, и возникла необходимость нового метода мышления, каким является диалектический метод. «Для такой стадии развития естествознания, где все различия сливаются в промежуточных ступенях, все противоположности переходят друг в друга через посредство промежуточных членов, уже недостаточно старого метафизического метода мышления. Диалектика, которая точно так же не знает hard

[1] *S. I. Hayakawa*, Language in Thought and Action, p. 221.

and fast lines [абсолютно резких разграничительных линий] и безусловного, пригодного повсюду «или — или», которая переводит друг в друга неподвижные метафизические различия, признает в надлежащих случаях наряду с «или — или» также «как то, так и другое» и опосредствует противоположности, — является единственным, в высшей инстанции, методом мышления, соответствующим теперешней стадии развития естествознания»[1].

Диалектический метод, как единственно научный метод познания явлений природы, общества и человеческого мышления, доказал свою истинность всем ходом развития наук XIX и XX веков. Семантики предлагают свой путь преодоления метафизического способа мышления. «Двухоценочной ориентации» семантики противопоставляют так называемую многооценочную ориентацию, которая якобы обусловлена языком повседневной жизни. «За исключением ссор и жарких споров, — пишет Хайакава, — язык повседневной жизни проявляет то, что можно назвать многооценочной ориентацией. У нас имеются *шкалы* суждений. Вместо «хорошо» и «плохо» у нас есть «очень плохо» и «плохо», «неплохо», «прекрасно», «хорошо», «очень хорошо»»[2]. Семантики считают, что «многооценочная» ориентация является ориентацией современной науки и буржуазной демократии.

В чём ошибочность теории «многооценочной ориентации» с точки зрения диалектического материализма?

Безусловно, предметы и явления окружающей нас действительности имеют много сторон, находятся в многообразном отношении друг с другом. При правильном, диалектическом методе исследования нельзя все явления делить на две полярные противоположности, не всегда можно руководствоваться методом «или — или». При этом необходимо иметь в виду, что учёт всесторонней связи и отношений предметов объективной действительности является результатом развития наук и одним из требований диалектического метода. Ошибочность семантической концепции двухоценочной ориентации в том, что её они выводят из структуры индоевропейских языков. Возникает вопрос, вследствие каких изменений в этих языках стало возможным появление «многооценочной

[1] *Ф. Энгельс,* Диалектика природы, Госполитиздат, 1955, стр. 167.

[2] *S. I. Hayakawa,* Language in Thought and Action, p. 232.

ориентации»? Никто из семантиков не может серьёзно утверждать, что в последнее время коренным образом изменился строй индоевропейских языков.

Глубоко ошибочно также положение семантиков о том, что учёт всех отношений предметов («многооценочная ориентация») опровергает применение формулы «или — или». Научно объясняя необходимость появления нового метода мышления — диалектического метода, Энгельс особо отмечает, что с появлением формулы «как то, так и другое» не выбрасывается формула «или — или». Последняя, как отмечает Энгельс, применяется во всех надлежащих случаях. В каких случаях применять формулу «или — или» и в каких формулу «как то, так и другое», можно выяснить, лишь исходя из конкретного анализа конкретной ситуации. Диалектическому методу также чужд метафизический способ мышления, как и метафизическая абсолютизация формулы «как то, так и другое» и одностороннее отрицание формулы «или — или». Кому не понятна дилемма Гамлета «быть или не быть»? Но так называемая двухоценочная ориентация применяется не только при подходе к явлениям обычной жизни, но иногда является категорической необходимостью в развитии истории. «В истории движение путем противоположностей выступает особенно наглядно во все критические эпохи у ведущих народов. В подобные моменты у народа есть выбор только между двумя полюсами дилеммы: «или — или»...» [1].

В. И. Ленин совершенно справедливо писал, что при решении политических споров партия борющегося класса обязана «не упускать из виду необходимости совершенно ясных, *не допускающих двух толкований*, ответов на конкретные вопросы нашего политического поведения: да или нет? делать ли нам теперь же, в данный момент, то-то или не делать?» [2]

Семантическая концепция о «двухоценочной» и «многооценочной» ориентациях порочна и в том, что она рассматривает непосредственную связь между способом мышления (что в конечном счёте с точки зрения семантиков обусловлено структурой языка) и политикой партий. Так, согласно утверждениям семантиков, двухоценочная

---

[1] *Ф. Энгельс*, Диалектика природы, стр. 166.
[2] *В. И. Ленин*, Соч., т. 9, стр. 237.

ориентация является официальным взглядом однопартийной системы, между тем как буржуазная демократия в виде многопартийной системы предполагает многооценочную ориентацию. Помимо того, что это утверждение семантиков никак не согласуется с историей и практикой разных партий и народов, оно находится в вопиющем противоречии с другими утверждениями семантиков. Многооценочная ориентация, согласно взглядам семантиков, обусловлена структурой некоторых современных языков, между тем как всем хорошо известно, что наличие одной или нескольких партий в той или иной стране не находится ни в какой связи с языком данного народа.

Нельзя согласиться с семантиками также в том вопросе, что аристотелевская логика является двухоценочной логикой и что закон исключённого третьего есть выражение двухоценочной ориентации. Такое объяснение логики Аристотеля, как мы уже видели, вытекает из метафизического понимания семантиками законов аристотелевской логики, в частности закона исключённого третьего. При правильном понимании этого закона он вовсе не требует деления предметов и явлений объективной действительности на два противоположных класса по формуле «или—или». Цель и требования этого закона весьма определённы и конкретны. Закон исключённого третьего запрещает считать одновременно истинными или ложными два противоречащих суждения. Следовательно, как при рассуждении по формуле «или — или», так и при рассуждении по формуле «как то, так и другое» нельзя быть логичным, не соблюдая закон исключённого третьего. Это относится также и к другим законам аристотелевской логики.

С неверным истолкованием природы абстрактного мышления связана и ложная концепция семантиков о взаимоотношении языка и мышления.

### Идеалистическое решение проблемы взаимосвязи языка и мышления

Вопросы оценки функций языка занимают огромное место в системе семантической философии. Как в освещении других проблем теории познания, так и в определении роли языка в познании, в решении взаимоотно-

шения языка и мышления, грамматических и логических категорий семантики исходят из идеалистических установок. При этом их порочная методология поставлена на службу реакционным социологическим взглядам. Семантические идеалисты отрицают значение повседневного языка, живых языков народов в процессе познания и взаимообмена мыслями. Совершенно справедливо замечает китайский исследователь семантической философии Жэнь Хуа, что «язык, который изучают философы-семантики, — это не живой язык, тесно связанный с историей общества, а абстрактный, искусственный язык, оторванный от общественно-исторической практики. Они изучают язык, исходя не из развития истории общества и потребности общественной практики, а исходя из своего субъективного желания, изобретая и создавая в связи с этим множество конструкций и систем абстрактных символов...» [1]

Семантики исходят из того, что повседневный, живой язык является причиной всех социальных недугов и бедствий. Отождествление слов и вещей, слов и мыслей, слов и слов о словах (самоотождествляемость языка) и, наконец, непонимание содержания понятий, — вот, согласно семантикам, причина всех зол. Различия в грамматическом строе языка также якобы «содействуют постоянной враждебности среди групп; они делают войны неизбежными». Семантик Чейз считает, что «бесконечные политические и экономические затруднения в Америке возникли и развивались из-за плохого языка» [2]. Поэтому исследование влияния «структуры языка и лингвистических обычаев» на человеческое поведение — главная задача «семантической науки».

Гарольд Ласуэлл совместно с группой своих единомышленников выпустил в 1949 г. в Нью-Йорке объёмистую книгу «Язык и политика», в которой пытался доказать, что для изучения социально-политического строя любого общества важно не выяснение его экономической структуры, а изучение языка политики этой страны. «Центральная тема этой книги, — пишет он, — заклю-

---

[1] *Жэнь Хуа*, Критика семантической философии — служанки империалистических реакционных сил, «Чжэсюэ яньцзю» № 2, Пекин 1955, стр. 76 (на китайском языке).
[2] *St. Chase*, The Tyranny of Words, p. 22.

чается в том, что политические силы могут быть поняты тем лучше, чем лучше будет понят язык...»[1]

Семантики всячески пытаются внушить народам мысль о том, что вместо борьбы против капитализма необходимо лишь произвести реформу в языке; вместо борьбы против империалистических колонизаторов за национальную независимость отказаться от национальных языков и принять упрощённый и схематизированный семантиками английский язык; вместо борьбы за мир против поджигателей новой войны лишь устранить из языка такие термины, как «поджигатель войны», «империализм», «агрессия», «война» и т. д. В книге «Основы теории знаков» Чарльз Моррис, ставя цивилизацию в зависимость от знаков и системы знаков, сетует на «слабость» повседневного языка.

Но раз повседневный язык мешает общественному развитию, следовательно, необходимо язык усовершенствовать. В каком же направлении пойдёт это усовершенствование? Ответ на этот вопрос, раскрывающий истинные причины семантического тезиса об усовершенствовании языка, можно найти в книге Уолпола «Семантика». Автор предлагает создать искусственный язык, подобный «бейсик инглиш». «Вавилонское столпотворение будет побеждено английским языком»[2], — заявляет он. Это высказывание не носит случайного характера. Оно пронизывает всю социологическую концепцию семантической философии. Чейз прямо заявляет, что «если бейсик станет всеобщим языком, то не только будут значительно улучшены средства общения людей, но будет ослаблена одна из причин, порождающих войны; потому что значительно труднее ненавидеть «иностранца», который говорит на одном языке с вами»[3]. Это уже проповедь расизма под флагом семантики.

Своё понимание роли языка в общественной жизни семантики «обосновывают» ссылками на гносеологию. При ближайшем ознакомлении с этими ссылками бросается в глаза прежде всего их крайний субъективизм и релятивизм.

По мнению Джонсона, «реальность», как она выступает в «потоке» нашего сознания, представляет собою

[1] *H. D. Lasswell*, Language and Politics, New York 1949, p. V.
[2] *H. Walpole*, Semantics..., New York — Norton 1941, p. 163.
[3] *St. Chase*, The Tyranny of Words, p. 105.

движение, процесс, постоянное изменение, т. е. находится в вечной динамике, между тем как наш повседневный язык является статичным. В силу этого язык не может выразить «реальность», «действительность». Человеческие несчастья, заявляет Джонсон, большей частью происходят потому, что мы вынуждены изображать, выражать «динамическую реальность», изменения наших переживаний и настроений посредством «статического языка».

Оба положения в том смысле, какой вкладывают в них Джонсон и другие семантики, являются глубоко ошибочными. Мысль семантиков о том, что «реальность» является динамичной, находится в постоянном изменении, ничего общего не имеет с диалектическим взглядом на объективную действительность. Джонсон пишет, что яблоко сегодня не тождественно с яблоком вчера. Поэтому все термины утверждения, мнения должны быть датированы. Этот принцип считается одним из главных принципов семантической «системы $\bar{A}$». (Знаком $\bar{A}$ семантики обозначают систему семантической философии в противоположность аристотелевской логике, которую обозначают знаком $A$.) Согласно мнению Кожибского, «в мире процессов и нетождественности следует, что ни один индивид, «объект», событие и т. д. не может оставаться «тем же самым» при переходе от одного момента времени к другому. Таким образом, индивидуализирующие (индексы) и временные понятия (даты), должны употребляться вместе. Так, очевидно, что стул$_1^{1600}$ не «тот же самый»,что стул$_1^{1940}$, так же, как и Смит$_1^{\text{понедельник}}$ не есть «тот же самый», что и Смит$_1^{\text{вторник}}$»[1].

Безусловно, что предметы и явления объективной действительности находятся в вечном процессе изменения. Однако процесс развития, изменения предполагает качественную определённость в известных периодах времени развивающихся предметов. Яблоко сегодняшнего дня нетождественно с яблоком вчерашнего дня лишь в том смысле, что оно потерпело некоторое изменение, но если оно сохранилось как яблоко, следовательно гораздо больше и существеннее те черты яблока, которые сохранялись в течение данного дня, чем те, которые претерпели изменения. Если же акцентировать внимание на

[1] *A. Korzybsky*, Science and Sanity, p. XXXI.

текучести и при этом пренебречь качественной определённостью развивающихся предметов, то диалектика превратится в голый релятивизм. Именно релятивизм и характерен для семантической концепции развития.

Релятивизм Хайакава считает одной из основных установок общей семантики. Известное высказывание Гераклита — в одну и ту же реку нельзя входить два раза — Хайакава провозглашает как один из постулатов общей семантики. На самом же деле релятивизм семантиков не имеет ничего общего ни с диалектическим материализмом, ни со взглядами Гераклита, но сходен с релятивизмом Кратила.

Марксистская философия вовсе не считает, что изменение и развитие явлений объективной действительности стирает их качественную определённость. До наступления коренных изменений внутренней структуры предметов они сохраняют свою качественную определённость, и нет никакой надобности противопоставлять Джона Смита понедельник Джону Смиту вторник, если в Джоне Смите за этот период не происходило резких изменений. Философия марксизма-ленинизма в корне отвергает такого рода релятивизм.

Релятивизм в марксистской диалектике признаётся в смысле текучести и изменчивости явлений, не отрицающей, однако, относительной определённости последних. Кроме того, релятивизм в марксистской диалектике признаётся в смысле относительности нашего знания на каждом данном этапе исследования. Противопоставляя марксистскую диалектику субъективизму и софистике, Ленин отмечает, что если для объективной диалектики в релятивном есть абсолютное, то для субъективизма и софистики релятивное — только релятивное и исключает абсолютное.

Глубоко ошибочно также положение семантиков о том, что язык не может выразить изменчивость окружающей нас действительности в силу статического характера языка. Ошибка семантиков в данном вопросе заключается в непонимании диалектического характера изображения языком движения объективного мира. Семантики, исходя из того, что мысль всегда несколько огрубляет движение, абсолютизировали этот факт и впали в агностицизм, заявляя, что вообще невозможно выразить движение языком.

Ещё Гегель заметил, что мышление рассматривает связанные в действительности моменты в их разделении, в отношении друг к другу. Конспектируя это положение Гегеля, Ленин пишет: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и ***всякого*** понятия.

И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей» [1].

Ложно истолковав роль языка как помехи познанию, семантики тем самым отрывают язык от реального человеческого мышления, в понятиях отражающего действительность. В то же время отождествляя «реальность» с «потоком» сознания субъекта и требуя языка, который бы абсолютно выражал все метаморфозы этого «потока», они в конце концов отождествляют язык и мышление, впадая из одной крайности в другую.

Семантики проповедуют мышление без языка, т. е. мышление, освобождённое от языковой материи. Такое голое мышление в их представлении и означало бы одновременно «чистый», идеальный язык. Проповедуя идеалистический тезис о том, что слова не могут выразить все мысли, семантики делают вывод, что слова надо отбросить, и затем утверждают, что именно они «освободили разум от тирании слов». Люис, например, пишет, что мысль возникает до появления языкового выражения мысли, а следовательно, и не слишком в нём должна нуждаться. Л. Омбюрже — декан факультета африканских языков в Высшей школе в Париже — считает невозможным определить характер мысли, если допустить связь между мыслью и словом. «Передача мысли,— пишет Омбюрже, — может производиться без слов...» [2]

Но если, согласно приведённым выше рассуждениям, мысли являются чем-то первичным по отношению к языку, то по мнению другого семантика — Уллмана, язык

---

[1] *В. И. Ленин*, Философские тетради, стр. 243.

[2] *L. Homburger*, Le Language et les langues, Introduction aux études linguistiques, Paris 1951, p. 9.

всегда останется первичным по отношению к мысли. Излагая взгляды семантиков на взаимоотношение языка и мысли, Уллман пишет, что язык является активной силой, которая создаёт, формирует наши понятия, наши умственные операции.

Но даже в том, что «язык создаёт мысль, формирует человеческие понятия», Уллман не видит связи между мыслью и языком. Наоборот: он противопоставляет мысль её языковому выражению, грамматические категории — логическим, грамматику — логике. Уллман не без одобрения приводил слова Иесперсена: «для многих лингвистов самое слово «логика» — то же самое, что быку красный цвет». Уллман считает роковой ошибкой то, что со времени Аристотеля логико-грамматические параллели господствовали в изучении взаимоотношений категорий мышления и языка.

По мнению семантиков, если в языках нет полного соответствия между логическими и грамматическими связями, следует создать новые, искусственные языки, где такое абсолютное соответствие, иначе говоря, тождество имело бы место.

Идеализм семантиков приводит их к отождествлению языка с мышлением, к стиранию грани между логическими и грамматическими категориями. Семантики часто отождествляют «понятие» и «слово», «суждение» и «предложение». Так, при определении пропозициональной функции семантик Рапопорт пишет, что в предложении предикат утверждается относительно субъекта. Однако о предложении нельзя в категорической форме сказать, что предикат утверждается (или отрицается) в отношении субъекта. Не все предложения выражают суждения и, следовательно, не все они содержат утверждение или отрицание. Например, какое отрицание или утверждение содержит вопросительное предложение — «который час?». Это замечание справедливо не только в отношении определённого вида вопросительных предложений (следует учитывать, что вопросительные предложения риторического характера содержат в себе утверждение или отрицание), но и в отношении повелительных и восклицательных предложений.

Данные науки в корне отвергают как отрыв, так и отождествление языка и мышления, грамматических и логических категорий. Учение И. П. Павлова о высшей

нервной деятельности показывает, что люди могут общаться друг с другом, обмениваться мыслями лишь с помощью вторичных сигналов — с помощью слов. В полном соответствии с данными естествознания марксизм учит, что мысли людей возникают, формируются и передаются другим людям посредством слов, посредством языковых терминов и фраз.

Теория познания диалектического материализма исходит из единства языка и мышления. Оно заключается в том, что, во-первых, все наши мысли возникают на базе языковых терминов и фраз, что нет мысли без языковой оболочки; во-вторых, возникновение мысли и её языкового выражения — единый, одновременный процесс. Ошибочно думать, что в нашей голове в начале возникает, скажем, понятие, а потом уже оно обретает форму слова, и в равной степени ошибочно предполагать, что в нашей голове возникает слово, а потом на базе слова формируется понятие. Возникновение понятия и слова (как и предложения и суждения и т. д.) есть единый процесс. Когда возникает у нас какое-либо понятие, оно возникает в форме соответствующего слова или словосочетания.

Но единство языка и мышления вовсе не означает их тождества. Против отождествления языка и мышления говорят такие факты, как то, что не каждое слово выражает понятие, что одно и то же слово может выражать различные понятия, одно и то же понятие можно передать различными словами и т. д.

Влияние семантической философии весьма сильно на буржуазное языкознание. Под влиянием семантической философии возникло формалистическое направление в лингвистике. Направление это называется структурализмом и особенно пропагандируется в работах лидера современного структурализма датчанина Луи Ельмслева [1]. Он называет своё формалистическое учение в языкознании глоссематикой (от греческого слова γλῶσσα — язык). Впрочем, многие мотивы формалистического языкознания в свою очередь повлияли на доктрину семантического идеализма в самый начальный период её складывания.

---

[1] При рассмотрении структурализма мы ограничиваемся его философской стороной.

Основоположниками структурализма считаются швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр и американский антрополог Франц Боуэз. Ельмслев воспринял весь идеалистический дух языковедческой концепции Соссюра по семиологии. Главным предметом языкознания Ельмслев считает соотношение между звуками и знаками, вне их реального содержания. Свою задачу Ельмслев усматривает в изучении языка в смысле чистой формы или схемы независимо от практических реализаций.

Ельмслев отождествляет язык, с помощью которого люди общаются между собой, со световыми сигналами на перекрёстках улиц для регулирования движения, с движениями телефонных дисков в городах с автоматическим телефонным обслуживанием и т. д. Человеческий язык, по мнению Ельмслева, представляет собою систему знаков, которая принципиально не отличается от любой другой системы знаков. Структурализм занимается установлением отношений между знаками, отбрасывая у этих знаков какое-либо реальное значение, рассматривая их как бессодержательные символы.

Отрицание принципиальной разницы между живыми национальными языками и чисто условными символиками в радиотехнике, химии, алгебре и т. д. является очень модным среди семантиков. При этом не учитывается, что системы условных символов существенно отличны от обычных языков тем, что сложились не стихийно и постепенно, а в результате договорённости между учёными, что они могут играть только вспомогательную, подсобную роль и, наконец, тем, что в этих системах знаки выражают отношения между объектами не опосредованно через грамматические закономерности, а непосредственно, что сильно обедняет богатство смысловых оттенков языка. Живые языки не могут быть заменены условными системами символов.

Ельмслев всячески подчёркивает связь своего учения с семантической философией, он пытается пропитать его идеями этой философии и в то же время подвести под неё лингвистическую базу. «Структурный метод в языковедении, — писал Ельмслев, — тесно связан с определённым научным направлением, сложившимся совершенно независимо от языковедения и до сих пор не особенно замеченным языковедами, а именно, с логисти-

ческой теорией языка, вышедшей из математических рассуждений и особенно разработанной Уайтхедом и Бертраном Расселом, а также венской логистической школой, в частности Карнапом...»[1]

Ельмслев усматривает тождество в понимании им и Карнапом языковой структуры как явления чистой формы и чистых отношений.

В этом легко убедиться, сравнивая приведённые выше положения Ельмслева о языке со следующим определением языка, данным Карнапом. «Язык такой, как его обычно понимают, есть система знаков, скорее, привычек производства знаков органами речи в целях общения с другими личностями, т. е. влияния на их действия, решения, мысли и т. д. Иногда вместо звуков речи для той же цели производятся другие движения или делаются другие вещи, например жесты, письменные знаки, сигналы, подаваемые при помощи барабанного боя, флажков, трубных звуков, ракет и т. д. Целесообразно, по-видимому, понимать термин «язык» в таком широком смысле, который охватил бы все эти виды систем средств общения, вне зависимости от применяемого ими материала»[2].

Теоретические предпосылки глосематики были даны в работах «академических» семантиков, в частности в книгах Карнапа «Логический синтаксис языка» и «Введение в семантику». По мнению Карнапа в ранний период его неопозитивистского развития, «говорить о значении символов (например, слов) или о смысле выражений (например, предложений) представляется невозможным. Можно лишь говорить о видах и порядке символов, при помощи которых конструируются выражения»[3]. Перейдя в начале 40-х годов на позиции семантики, Карнап стал говорить и о смысле слов, но применил и к этой проблеме метод крайней формализации и конвенционализма.

Гносеологические корни структуралистского идеализма в языкознании кроются в извращённом представлении роли абстрагирующей деятельности человеческого мышления в создании и употреблении грамматики.

---

[1] Acta Linguistica, Revue Internationale de Linguistique structurale, vol. VI, Fascicule 2—3, Copenhague 1950—1951, p. 63.
[2] *R. Carnap*, Introduction to Semantics, p. 3.
[3] *R. Carnap*, The Logical Syntax of Language, London 1937, p. 1.

Известно, что отличительной чертой грамматики, как и многих других наук (в том числе геометрии, логики) является абстрагирование от частного и конкретного содержания изучаемых предметов.

Изучая изменение слов, грамматика формулирует правила их изменения, имея в виду не конкретное содержание слов, а вообще слова, без какой-либо конкретности. Однако здесь речь идёт об абстрагировании от *конкретного* содержания *слов,* а не от *содержания* вообще. Грамматика изучает содержательные слова, но отвлекается от конкретного содержания тех или иных слов.

Идеализм в языкознании — структурализм с его последним выражением глосематикой, спекулируя на сложном процессе абстрагирующей деятельности человеческого мышления, выдаёт абстракции от конкретного содержания тех или иных слов и предложений за абстракции, оторванные от всякого содержания слов и предложений; тем самым он видит задачу грамматики в конструировании бессодержательных сочетаний знаков.

Рассматривая слова и предложения вне всякого содержания, семантические идеалисты и их последователи в языкознании — глосематики — стирают различия между языком человека и звуками, издаваемыми животными.

Теоретическая несостоятельность учения глосематики о языке опровергается наукой и марксистской философией. Язык является общественным явлением. Его возникновение связано с возникновением человеческого общества. Вне человеческого общества не может быть и языка, так же как человеческое общество не может существовать без языка. Язык является средством, орудием общения между людьми, способом, с помощью которого люди обмениваются мыслями. А без обмена мыслями, без постоянного сношения люди не могут совместно бороться с силами природы, организовать общественное производство — необходимое условие существования общества.

## СОВРЕМЕННЫЙ ПОЗИТИВИЗМ И ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ФИЗИКИ

*Т. Н. Горнштейн*

В современной физике происходят большие события. Речь идёт не только о великих экспериментальных открытиях, ведущих к перевороту в технике. Новые физические теории — теория относительности и квантовая механика требуют пересмотра некоторых основных законов и понятий классической физики. В связи с этим со всей остротой встают философские вопросы о природе физической теории, о формах отражения ею объективной реальности, о сущности физических законов и понятий, о причинности и детерминизме.

Важное значение философии для современной физики признаётся широкими кругами физиков не только в Советском Союзе, но и за рубежом. Невозможность плодотворно развивать физику без определённой философской позиции сознают прежде всего творцы современной физики. Значение философии для физики неоднократно подчёркивал Альберт Эйнштейн. Так, например, в 1950 г. в письме к Г. Самуэлю он писал, что «философские воззрения оказывают сильное влияние на современную физику»[1]. Основатель теории квант Макс Планк посвятил ряд статей и публичных докладов философским вопросам физики. Бор, Гейзенберг, Борн, Иордан и другие считают необходимой философскую аргументацию в квантовой механике. Физик Вейцзеккер прямо утверждает, что заранее обречены на неудачу все

[1] *Herbert L. Samuel*, Essay in Physics, New York 1952, p. 157.

попытки «формулировать квантовую теорию вне явной связи с философскими проблемами»[1].

Признание особой важности философии для современной физики заставляет физиков (сознательно или бессознательно) искать в имеющемся арсенале философских систем ту, которая кажется им наиболее плодотворной для физики. Современный позитивизм является как раз тем философским течением, которое тесно связывает себя с физикой и тонко маскирует свой идеализм. Поэтому неопозитивизм пользовался до последнего времени наибольшим влиянием среди зарубежных физиков.

Большую роль в современной физике играет логико-математический формализм, и это создаёт почву для распространения среди физиков наряду со старым учением Маха новой формы позитивизма, так называемого «логического позитивизма» или «логического эмпиризма». По существу это — философское учение Маха, дополненное и «усовершенствованное» при помощи математической логики, возникшей на почве математики и нашедшей там своё действительно полезное применение. Но логические позитивисты придают математической логике гораздо более широкое значение. Ганс Рейхенбах пишет: «... Анализ науки и общей теории познания, так же как анализ математики, требует применения методов, развитых в символической логике... Символическая логика — это наилучшее введение в научную философию...»[2].

Рейхенбах, Детуш, Биркгоф и Нейман, Вейцзеккер и другие дают толкование квантовой механики с помощью математической логики.

Широкое распространение среди физиков, особенно экспериментаторов, имеет операционализм [3]. Основателем его является известный американский физик-экспериментатор П. Бриджмен. Он заявляет, что операциональная точка зрения выросла из наблюдений над *действиями* физика, что он описывает только те методы, которые

---

[1] *C. F. Weizsäcker*, Komplementarität und Logik. «Die Naturwissenschaften», 1955, Heft 19, S. 521.

[2] *Hans Reichenbach*, Elements of Symbolic Logic, New York 1947, p. V.

[3] Этой позитивистской школе в данной статье уделяется много внимания, поскольку в сборнике нет специальной статьи, посвящённой операционализму.

успешно, хотя и бессознательно, применяют физики[1]. Но на самом деле Бриджмен пропагандирует в своих книгах вполне определённую философию, совсем не новую и не оригинальную, а именно — философию позитивизма, только с «новым ударением» (по свидетельству самих логических позитивистов). Исходным пунктом операционализма является старое махистское положение, восходящее к Беркли и Юму: мы знаем только наш опыт, который сводится к ощущениям, и мы не можем выйти за пределы их, чтобы признать существование объективной реальности.

«Новым ударением» операционализма является только то, что Бриджмен вместе с прагматистской школой позитивизма подчёркивает активность нашего познания. Оно сводится Бриджменом к совокупности операций, которые производит человек в процессе своей деятельности. Слово «операция» понимается им и в широком смысле, как деятельность вообще, и в узком смысле — как «инструментальные операции». Термин «операция» подчёркивает тот факт, что деятельность человека является «направленной» (операции всегда включают момент преднамеренности). С точки зрения операционализма Бриджмен и его последователи анализируют основные понятия и законы физики, дают интерпретацию новейших физических теорий.

Операционалистское толкование современной физики, преобладающее в зарубежных книгах по физике — научных и популярных, — просачивается также в среду советских физиков и оказывает на них известное влияние, которое может принести только вред развитию физики в нашей стране.

Позитивизм в своём новейшем одеянии (логического позитивизма и операционализма), дающий свою интерпретацию современной физики, требует глубокого, развёрнутого критического анализа. Эта задача стоит перед советскими философами и физиками. Критика позитивистской формы субъективного идеализма в физике спо-

[1] Бриджмеи старается иигде ие показывать связи своей позиции с другими философскими течениями. Цитат и ссылок иа другие произведеиия мы у иего почти ие находим. Но это свидетельствует ие об его абсолютиой оригииальности, а лишь о стремлении изобразить свою позицию, с одной стороиы, как весьма оригииальиую, а с другой — как вытекающую целиком из экспериментальиой практики учёиых, а ие из каких-либо философских устаиовок.

собствует развитию диалектического материализма, так как в процессе обсуждения аргументов позитивизма совершенствуются, уточняются принципы диалектического материализма. Борьба против позитивистской методологии в физике имеет поэтому большое значение не только для самой физики, но и для марксистской философии.

### Философия и физика

Позитивизм всегда объявлял свою философию неразрывно связанной с наукой. Этот «союз» философии с наукой основатель позитивизма Огюст Конт осуществлял таким образом, что философия у него сводилась по существу к простому суммированию данных отдельных наук. Мах любил говорить, что он *не вносит* никакой новой философии в физику, а только *удаляет* из неё старую, совершенно не нужную ей философию. Но по существу Мах вносил в физику субъективный идеализм и удалял из неё материализм. Именно эту линию продолжает по отношению к физике новейший позитивизм, маскируя субъективный идеализм борьбой против традиционной «ненаучной» философии.

Логический позитивизм демонстрирует свою якобы неразрывную связь с наукой уже в самом определении предмета философии. Философия объявляется логикой науки, т. е. логическим анализом понятий и утверждений науки; нет философии *над* или *рядом* с наукой; наука должна логически развиваться до самых своих основ, никогда не прибегая к особым философским методам. Философия не является наукой, имеющей свой самостоятельный предмет, отличный от предметов других наук; она вообще не наука, не мировоззрение, а только логическая деятельность, объектом которой является вся наука. При этом логический анализ науки понимается как логический анализ *языка* науки. Под явным влиянием логического позитивизма физик Гейзенберг, например, анализируя различные материалистические и идеалистические толкования квантовой механики, говорит о различии «языков» представителей «копенгагенской школы» и их противников, а не о различии их философских позиций [1].

[1] См. статью Гейзенберга в сборнике «Niels Bohr and Development of Physics», London 1955. Гейзенберг в своих последних статьях не называет себя позитивистом. Но вместе с другими неопозитиви-

Логические позитивисты считают, что, поскольку знания формулируются посредством языка, логический анализ научного знания должен применяться прежде всего к словесным выражениям; сами факты, о которых сообщает язык, — это дело отдельных специальных наук. Современные позитивисты на первом этапе своего развития, в период так называемого «Венского кружка», всячески восхваляли «логический синтаксис» языка науки, который якобы предохраняет от всякой путаницы и «метафизики». Карнап объявлял, что логика науки есть не что иное, как «логический синтаксис» науки. Логический анализ касается лишь формы, т. е. правил соединения символов друг с другом в предложении и правил получения одних предложений из других. От лингвистики этот анализ отличается тем, что анализируется не действительно применяемый естественный язык, а его упрощённая искусственная форма.

Разумеется, что при таком чисто формальном анализе запрещалось спрашивать о смысле, значении слов. Полная бесплодность подобного анализа науки заставила логических позитивистов проделать эволюцию к семантике, к рассмотрению значения, смысла символов. Это привело логический позитивизм к тесному союзу с операционализмом, с его учением о смысле физических понятий.

Логический анализ науки в той или иной форме не претендует на получение новых истин, а стремится только сообщить науке ясность, помочь ей «преодолеть путаницу». Философия не даёт каких-либо новых утверждений, а лишь разъясняет смысл предложений специальной науки. Логика, по мнению логических позитивистов, не делает никаких утверждений о реальности; её предложения имеют чисто аналитический характер. Синтетическими предложениями могут быть только предложения об ощущениях, о данных опыта. Именно такой взгляд на логику давал возможность логическим позитивистам соединять свой логический анализ с субъективно-идеалистическим эмпиризмом Маха. По-прежнему, как и у Маха, опыт сводится у них к ощущениям, но материал опыта упорядочивается при помощи математической ло-

стами он отказывается по существу не от позитивизма вообще, а только от маховской формы позитивизма.

гики, которая считается необходимым элементом философии логического позитивизма.

Физика, по мнению неопозитивистов, даёт *эмпирический* анализ пространства и времени, а философия — *логический* анализ утверждений физики о пространстве и времени. Философия исследует только логическую структуру физики, т. е. логические отношения между физическими понятиями и суждениями. Физическое знание формулируется на особом символическом языке физики. Факты опыта, которые описывает язык физики, — это предмет физики, а язык физики — это предмет логики физики или философии физики. Такой философский анализ якобы гарантирует то, что философия не столкнётся с физикой, не подменит методов физического исследования.

Неопозитивисты много говорят о том, что математическая логика, применяющая символы вместо «неточных», «многосмысленных» слов обыденного языка, обеспечивает чёткость и точность логического анализа физики. Отказываясь от всех концепций «спекулятивной» философии, позитивизм стремится дать интерпретацию физики, свободную от «метафизики», недопустимой в науке в «век эмпиризма».

Взгляд на философию как на логический анализ языка науки неопозитивисты противопоставляют неотомистскому взгляду на философию науки. Современные последователи Фомы Аквинского выпускают много книг по философии природы, в которых они занимаются анализом науки, особенно физики. Они стараются найти опору для своей философской системы в трудностях развития современной физики, связанных с открытием необычных явлений микромира. Выходом из этих трудностей они считают признание того, что *научный* метод познания не является единственным. Философия природы представляет собой, по их мнению, особый, *вненаучный* подход к явлениям природы. Именно поэтому она может дать результаты, которых не в состоянии дать наука.

Неотомисты, таким образом, вырывают пропасть между философией природы и науками о природе. Придерживаясь учения Фомы Аквинского о «трёх уровнях абстракции»[1], они помещают экспериментальную физику

[1] О трёх уровнях абстракции см., например, *Andrew Van Melsen*, The Philosophy of Nature, Pittsburg 1954.

на первый, т. е. самый низкий уровень абстракции, математику и математическую физику — на второй уровень, а философию природы — на третий, высший уровень абстракции, который недоступен ни одной из наук.

Один из наиболее видных проводников идей логического позитивизма в физике Филипп Франк (физик-теоретик по специальности) рассказывает в своей книге «Современная наука и её философия» [1] о предыстории «Венского кружка», в котором выковывалась философия логического позитивизма. Будущие члены «Венского кружка» — он, математик Ган и экономист Нейрат — вырабатывали свои позитивистские взгляды на философию в борьбе с защитниками католической философии — неотомистами. Но Франк, критикуя неотомистские взгляды на соотношение философии и науки, не видит того, что выводы неотомизма об обособленной от науки мистической философии природы логически вытекают из позитивистского анализа науки, из агностического установления *пределов* научного познания. Франк вынужден был признать, что неотомисты дают по существу тот же анализ физики, что и неопозитивисты.

Не против неотомизма, а против материализма направлено своим остриём позитивистское определение соотношения философии и физики. Очень ясно это выражено у Иордана [2]. Он протестует против той философии физики, которая занимается вопросами существования материи, существования времени и пространства, т. е. против признания отражения в физике материального мира. Теория познания, по мнению Иордана, не может предшествовать отдельным наукам, так как не существует никаких общих достоверных принципов.

Иордан даёт следующий наглядный образ, иллюстрирующий соотношение философии и физики. Он сравнивает развитие физики со строительством, которое начато среди бездонных болот. Отсутствие прочного основания приводит к тому, что строительство происходит на местах лишь относительной прочности. В процессе работы постепенно предоставляется возможность точнее судить о прочности избранного основания. Строительство

[1] *Philipp Frank*, Modern Science and its Philosophy, Cambridge 1950.

[2] См. *Pascual Jordan*, Das Bild der modernen Physik, Stromverlag, Hamburg — Bergedorf 1948.

должно одновременно вестись вверх и вниз: по мере постройки здания постоянно расширяется и укрепляется фундамент.

Такое образное представление о соотношении философии (фундамента) и физики (здания) свидетельствует только об одном: с точки зрения позитивизма, физика должна всё время чувствовать себя на зыбкой почве, где ей постоянно грозит опасность погружения в болото. Вряд ли архитекторы согласились бы строить здание по методу Иордана. Несомненно, что физика также не развивалась таким образом, об этом свидетельствует её история. Существует общий устойчивый принцип, имеющий абсолютную достоверность, без которого невозможно было бы развитие науки: признание объективной, независимо от нас существующей реальности, её отражения в нашем сознании. Это то прочное основание, на котором без опасности провала может строиться наука, конечно, не без трудностей, не без отдельных неудач в процессе её развития.

Признание объективной истинности научных знаний, несмотря на их непрерывное изменение, даёт надёжную опору науке, и практика, прогресс техники это с очевидностью доказывают. С точки зрения диалектического материализма признание объективной реальности как предмета изучения всего естествознания несомненно предшествует работе в любой отдельной науке, является общей предпосылкой всех наук. Иордан прав только в том, что по мере развития «строительства» может расширяться и укрепляться «фундамент». Этот образ можно правильно понять так, что вместе с развитием науки совершенствуется, развивается теория познания, теория отражения объективной реальности в процессе познания. Тесный союз физики и философии плодотворен для развития обеих этих наук; в процессе их взаимодействующего развития трудно иногда бывает определить, что чему предшествует на данном этапе: философские положения как итог предыдущего развития науки или новые физические законы, связанные с новыми экспериментами и определяющие дальнейшее развитие философии.

У логических позитивистов от философии остаётся только формализованная логика, её аналитическая деятельность в науке. Все основные вопросы философии выбрасываются за борт, как «бессмысленные» вопросы.

Физик-позитивист В. Ленцен считает, что «желательно и действительно возможно излагать понятия науки таким образом, чтобы она была нейтральна в отношении теории познания»[1]. Так вместе с онтологией выбрасывается из философии и гносеология. Мы увидим в дальнейшем, что позитивистам не удастся в своей философии физики избежать вопросов теории познания, остаться на почве чисто формального анализа языка физики.

Хорошо понимал необходимую связь физики и теории познания Эйнштейн, который писал в отличие от позитивиста Ленцена: «Достойно внимания взаимоотношение теории познания и науки. Они зависят друг от друга. Теория познания без контакта с наукой становится пустой схемой. Наука без теории познания — поскольку она вообще мыслима без неё — примитивна и беспорядочна»[2].

Конечно, надо отдавать себе отчёт в том, что могут возникнуть вопросы, связанные с неясностями, двусмысленностями языка. Но если философия — только метод логического «очищения» языка, «логическая терапия», формализованная логика, не имеющая отношения к объективному миру, то она не может даже помочь «распутать путаницу» в языке.

[1] *V. F. Lenzen*, The Concept of Reality in Physical Theory, «The Philosophical Review», July 1945, p. 341.

[2] «Albert Einstein: Philosopher — Scientist», Evanston, Illinois 1949, p. 683—684.

Интересно отметить один исторический факт, который ярко свидетельствует о признании Эйнштейном важности философской установки для развития физики. Он в течение двух лет не хотел опубликовать общую теорию относительности, потому что ему сначала казалось, что она противоречит закону причинности. Лишь тогда, когда он убедился в том, что эта теория оставляет закон причинности в силе, он опубликовал её.

Неправ известный польский физик Инфельд, приписывавший Эйнштейну взгляд логических позитивистов на сущность философии. «Согласно взглядам этой школы, — пишет он, — философия не является самостоятельной наукой, а только деятельностью очищения и не существует чисто философских проблем. Они или относятся к другим областям человеческого мышления или бессмысленны... Только в этом смысле Эйнштейн может быть назван философом, и в этом смысле он был одним из величайших когда-либо живших философов» (*Leopold Infeld*, Albert Einstein, New York 1950, p. 120—121).

В последующие годы Инфельд всё меньше и меньше проявлял симпатии к логическому позитивизму, всё ближе подходил к диалектическому материализму, как об этом свидетельствуют его статьи, опубликованные в разных журналах, в том числе в журнале «Вопросы философии».

Задачи подлинной философии в науке не ограничиваются только логическим анализом языка; здесь необходимы и онтология, и теория познания, находящиеся в единстве с содержательной, а не тавтологической логикой, с диалектической логикой. Диалектико-материалистическая теория познания не является априорной, ничего не «измышляет», а представляет собой результат всего предыдущего хода развития как философии, так и других наук. Философские проблемы — это не просто проблемы языка науки, а проблемы, относящиеся к самой природе и к нашему познанию её в ощущениях и мышлении. В этом смысле марксистская философия является не только философией науки, но и философией природы, если понимать этот термин по-новому, в противоположность старой, ненаучной натурфилософии.

Философией природы она является постольку, поскольку она занимается общими закономерностями реального мира, поскольку вопросы отражения природы в сознании неминуемо встают в любой естественной науке. Философские вопросы в физике, как и в любой другой науке, относятся главным образом к общим законам и понятиям этой науки. Диалектический материализм, а не позитивизм действительно противостоит современной обновлённой натурфилософии неотомизма, так как неразрывно соединён с научным знанием и не оставляет места для религиозно-мистического объяснения природы.

Логические позитивисты сводят задачу «философии науки» только к предохранению от бессмысленных выводов, возникающих вследствие неправильного применения языка, а также неопределённости и двусмысленности слов. Роль философии в физике сводится только к отрицательно-критической деятельности «очищения» языка физики — по существу «очищения» его от предложений, утверждающих существование объективной реальности. С точки зрения диалектического материализма, логика имеет дело не только с языком науки, но через язык и понятия науки она отражает объективную реальность. Стараясь избегать ошибок, двусмысленностей языка физики, надо также очищать его от идеалистической засорённости. Логический позитивизм, запрещая заниматься взаимоотношением мысли и объективной реальности как «мнимой» проблемой, тем самым выхолащивает из мышления всякое реальное содержание. Он не может обеспе-

чить точности, так как точность в науке основана на соответствии научных знаний объективной реальности.

Марксистская философия, не отказываясь от критической деятельности в области физической теории, в то же время стремится оказать *положительную* помощь современной физике. Новые физические теории находятся в процессе становления, но философия не должна пассивно ждать их завершения. Энгельс и Ленин подчёркивали, что наука, не отдающая себе отчёта в своих философских установках или принимающая ложные философские установки, развивается не прямо, а зигзагами, не сознательно, а стихийно, приближаясь лишь ощупью к своей цели — дать адекватное отражение действительности. Как образно выразился Герцен, такая наука тратит труд и усилия «для того, чтоб проложить тропинку там, где есть железная дорога» [1].

Подлинно научная философия обобщает многовековый опыт развития наук, и в том числе философии, оказывает существенную помощь конкретным наукам в решении их проблем, помогает им определить дальнейшее направление разработки их теорий. Отбрасывание философских извращений новейших физических теорий освобождает путь для их плодотворного развития. Физика будущего в значительной мере будет зависеть от принятых теперь методологических установок. В этом смысле надо понимать положение Энгельса о том, что, «какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия» [2].

Яркой иллюстрацией значения материалистической философии для физики является то положение вещей, которое создалось в последние годы в квантовой механике.

Некоторые выдающиеся зарубежные физики (Ланжевен, Планк, Лауэ, Эйнштейн) всё время отказывались признать позитивистское индетерминистическое истолкование квантовой механики, данное «копенгагенской школой», и искали новое, материалистическое объяснение квантовых явлений. Особенно в последние годы физики всё больше отходят от «копенгагенской школы», стараясь

[1] *А. И. Герцен*, Письма об изучении природы, Госполитиздат, 1946, стр. 49.
[2] *Ф. Энгельс,* Диалектика природы, Госполитиздат, 1955, стр. 165.

вырваться из-под «тиранического ига» субъективного идеализма, навязываемого физике этой школой. Де Бройль, Вижье, Бом, Яноши и ряд других выдающихся физиков стремятся дать новое обоснование квантовой механики на почве материализма и детерминизма.

Недооценивать значение философии, теории познания для физики, считать, что философия является чем-то внешним и несущественным для физики (этот взгляд встречается иногда и среди советских физиков) — это значит не видеть, с одной стороны, той существенной пользы, какую приносит физике диалектический материализм, а с другой стороны, не видеть того, что трудности развития современной физики тесно связаны с идеалистическими путами, которыми современный позитивизм стремится сковать физику.

## Проблема объективной реальности в современной физике

Проблема объективной реальности возникает в современной физике в связи с вопросом объективного существования *непосредственно не наблюдаемых* атомов и «элементарных частиц» [1].

В полном согласии с Махом позитивисты-физики объявляют, что атом — лишь вспомогательная умственная конструкция, каркас, рамка для наблюдений. В. Ленцен пишет: «Заблуждением Маха являлось не то, что он характеризовал атомы как умственные конструкции, а то, что он не мог предвидеть их длительного теоретического значения» [2]. По мнению позитивистов, в связи с новыми экспериментальными открытиями (броуновским движением, следами в камере Вильсона и т. п.) «удобство» атомной картины стало настолько большим, что в физике стали говорить так, как будто бы все эти факты доказывают «реальность» микрообъектов. Но почему же «удобна» именно атомистическая теория, почему тысячелетия тому назад возникшая догадка древнегреческих

[1] Под «элементарными частицами» в физике понимают простейшие из известных пока частиц вещества (электроны, протоны, нейтроны и др.).

[2] *Victor Lenzen*, The Concept of Reality in Physical Theory, «The Philosophical Review», July 1945, p. 327.

мудрецов упорно поддерживалась и развивалась естествознанием? Этим вопросом неопозитивисты-физики не задаются, и они никогда и не смогли бы ответить на него с точки зрения защищаемого ими операционалистского определения «физической реальности», данного Бриджменом. «Общая черта всех явлений, которым мы приписываем «физическую реальность», — это то, что они могут быть определены посредством инструментальных операций, сделанных в данном месте в данный момент» [1]. Нельзя говорить о «физической реальности», независимой от человеческих операций. Объект и субъект наблюдения образуют неразрывное единство. Эту старую «принципиальную координацию» субъекта и объекта Авенариуса Бриджмен считает потрясающим выводом из новейшей физики: «Мне кажется, что наши глаза постепенно открываются: наблюдатель есть часть того, что он наблюдает... Мы не пассивно наблюдаем вселенную извне, но целиком погружены в неё... Мы стоим на пороге новой эры в человеческом мышлении...» [2]

С операционалистской точки зрения, электрон, например, можно назвать «физической реальностью» только в том смысле, что мы можем наблюдать определённые полосы на фотопластинке, когда производим физические операции при помощи камеры Вильсона.

Логический позитивист Филипп Франк считает, что можно говорить только о «реальности» микромира в операционалистском смысле, но нельзя говорить об его материальности. Чтобы избежать двусмысленности, надо изгнать из физики слово «материя». По его мнению, мы можем называть в обыденной жизни материей стол, но нельзя называть материей электроны и фотоны. Электрон и другие элементарные частицы вводятся для того, чтобы логически вывести показания шкал измерительных инструментов.

В операционалистском духе высказывается также Гейзенберг. Различение субъективного и объективного он считает «чрезвычайным упрощением действительности». По его мнению, природу надо делить на области в зависимости от степени нашего воздействия на неё в про-

[1] *P. W. Bridgman*, The Nature of Thermodynamics, Cambridge 1943, p. 216—217.

[2] *P. W. Bridgman*, Science and Common Sense, «Scientific Monthly», July 1954, p. 37.

цессе наблюдения. Поэтому Гейзенберг ставит слова «субъективный» и «объективный» в кавычки [1].

Макс Борн утверждает, что пришёл конец резкому противопоставлению «наблюдаемого объекта наблюдающему субъекту» [2].

Иордан признаёт, что для классической физики было неоспоримым, например, что движение планеты Нептун есть объективное явление, которое существовало уже до того, как кто-либо видел эту планету в телескоп, и которое продолжается независимо от того, когда и как часто оно наблюдается и фотографируется. «Это казалось самоочевидным положением, — пишет Иордан, — позитивизм проявляет скромность: он считает, что эта объективность физических событий не есть логически самоочевидный факт. Позитивизм учит нас, что подлинная физическая реальность — это только совокупность экспериментальных результатов» [3].

Можно согласиться с тем, что объективность физических событий даже в классической физике (а особенно в микрофизике) не является «самоочевидным фактом». Но именно потому так важно правильное материалистическое мышление, отделение субъективного от объективного.

Признание объективной реальности, независимой от нашего сознания, позитивисты считают допустимым только в обыденной жизни. Здесь, по их мнению, нечего усложнять наше мышление постоянным указанием на то, что человек не может быть отделён от того, что он мыслит. Гейзенберг признаёт полезным понятие объективной реальности для упорядочения опыта в обыденной жизни [4]. Франк говорит, что в обыденной жизни мы пользуемся устаревшими физическими теориями. «Метафизика», согласно его воззрениям, выраженным в последних работах, собственно и заключается в удерживании устаревших воззрений классической физики, пользовавшейся

---

[1] См. статью Гейзенберга в сборнике «Niels Bohr and the Development of Physics», London 1955.

[2] *М. Борн*, Состояние идей в физике и перспективы их дальнейшего развития, «Вопросы причинности в квантовой механике», Издательство иностранной литературы, 1955, стр. 105.

[3] *Pascual Iordan*, Physics of the 20th Century, New York 1944, p. 123.

[4] См. *В. Гейзенберг*, Философские проблемы атомной физики, Издательство иностранной литературы, 1953, стр. 13.

языком обыденной жизни [1]; с научной точки зрения «метафизика» бессмысленна.

Объективную реальность в обыденной жизни признают все позитивисты. Но дело заключается в том, что постулируется разрыв между знанием в обыденной жизни и научным знанием. Разрыв между реальностью в физике и в обыденной жизни, употребление понятия «физической реальности» вместо материи, вместо природы означает у позитивистов именно то, что речь может идти в физике только о неразрывном единстве субъекта и объекта. Современная физика, по их мнению, может знать только одну «физическую реальность» — «совокупность операций» (Бриджмен) «совокупность экспериментальных результатов» (Иордан). Единственной физической реальностью объявляются сами измерения. Одно из средств познания — измерительные операции — превращается в объект познания. Так неразрывное единство субъекта и объекта в физических наблюдениях и операциях ведёт к субъективному идеализму: остаётся только измеряющий и наблюдающий субъект со своими ощущениями.

Позитивисты утверждают, что они приходят к своим философским выводам на основании новейшего развития физики. Какие же открытия физики особенно используются для утверждения операционалистского понятия «физической реальности»?

В 1924 г. французский физик Луи де Бройль, ученик Ланжевена, предположил, что материя, подобно свету, имеет не только корпускулярную, но и волновую природу. Де Бройль впервые стал сопоставлять с движением всякой частицы распространение плоской волны. В 1926 г. Шрёдингер дал уравнение распространения этой ассоциированной с частицей волны. В 1927 г. опыты Дэвиссона и Джермера по диффракции электронов при прохождении через кристаллы дали экспериментальное доказательство существования материальных волн. Электрон может действовать, как частица, при столкновении с атомом; но, диффрагируя при прохождении сквозь кристаллическую решётку, он проявляет волновые свойства. Де Бройль

[1] «Метафизика, — пишет Франк, — прямая интерпретация основных принципов науки при помощи языка здравого смысла». (*Philipp Frank*, Modern Science and its Philosophy, Cambridge 1950, p. 290).

считал эту противоречивую природу микрообъектов объективным физическим фактом. Шрёдингер оспаривал реальность противоречия «волна-частица»: он отрицал реальное существование частиц и придавал физическое значение только волнам.

В 1927 г. Нильс Бор установил свой знаменитый принцип дополнительности, согласно которому он даёт толкование соотношения неопределённостей Гейзенберга. Это соотношение особенно охотно используется позитивистами для агностических и индетерминистических выводов. Оно утверждает невозможность одновременного точного определения некоторых сопряжённых величин (например, положения и импульса электрона). Произведение неточностей имеет величину порядка кванта действия $\Delta p.\Delta p_x \geqslant \hbar$ [1]. Соотношение неопределённостей связано с противоречивой корпускулярно-волновой природой микрообъектов и свидетельствует о том, что движение в микромире является гораздо более сложным процессом, чем обычное механическое движение.

Принцип дополнительности Бора призван избавить квантовую механику от противоречий. По мнению Бора, квантовая механика даёт не противоречащие, а лишь дополняющие друг друга описания микроявлений. Взятые вместе, они дают обобщение классического способа описания. Корпускулярные и волновые свойства частиц дополняют друг друга при обнаружении их в приборах: существуют приборы, устроенные так, что наблюдаются корпускулярные свойства, и существуют также другие приборы, дающие возможность наблюдать волновые свойства. Физические объекты сами по себе непротиворечивы: противоречия возникают только в показаниях измерительных приборов в разное время.

Бор и Гейзенберг подчёркивают, что в квантовой физике измерительный прибор играет особую роль, так как с измерением связано некоторое неподдающееся контролю взаимодействие объекта с прибором. Физическое состояние теряет объективный смысл: состояние частицы «приготовляется» прибором.

---

[1] $\hbar = \frac{h}{2\pi}$ h — это так называемая постоянная Планка, равная $6{\cdot}6{\cdot}10^{-27}$ эрг. сек. Это минимальная порция действия, «квант действия», специфичный для микроявлений. В области макроявлений можно пренебречь этой величиной.

Истолкованное на основе принципа дополнительности соотношение неопределённостей приводит к отрицанию причинности, к признанию индетерминизма. Возможно или причинное, или пространственно-временное описание явлений: то и другое описание дополняют друг друга. Поведение элементарной частицы не подчиняется закону причинности, а управляется чистым случаем. Макс Борн, Иордан и др. связывают «новую» постановку вопроса о соотношении субъекта и объекта в квантовой механике с якобы присущим последней индетерминизмом, «чистой случайностью». «...Случайность может быть понята только по отношению к ожиданиям субъекта», — пишет Борн [1].

Действительно, квантовая механика оперирует не с единичными элементарными частицами, а с их совокупностями, «ансамблями». Она — статистическая наука, но статистическая закономерность не является только продуктом измерений, а существует независимо от них, как объективная закономерность природы. Принцип причинности не отменяется квантовой механикой, так как случайность вовсе не исключает причинности.

Позитивисты считают, что в квантовой механике нельзя говорить о физическом явлении, существующем независимо от процессов наблюдения именно в силу необходимого и неконтролируемого взаимодействия между микрообъектом и измеряющим прибором. Позитивисты подняли большой шум вокруг вопроса о роли измерительного прибора в атомной физике. Бесспорно, что связь в физике между познающим субъектом и познаваемым объектом осуществляется через посредство различных приборов. Между объектами изучения и приборами существует взаимодействие. Классическая физика считала, что можно сделать сколь угодно малым это взаимодействие, а квантовая механика открыла конечность этого взаимодействия. Но почему это опровергает материализм? Советский физик Д. И. Блохинцев показал, что соотношение неопределённостей основано в конечном счёте на уравнении де Бройля, т. е. на волновых свойствах, объективно присущих элементарным частицам. Диффракция проходящей через щель частицы происходит не потому, что здесь

[1] «Вопросы причинности в квантовой механике», стр. 105.

имеет место вмешательство прибора, а в результате волновых свойств частиц.

Принцип дополнительности Бора вполне соответствует духу операционализма. Здесь выдвигаются на первый план не особенные свойства микромира, а возможности макроскопических измерений, возможности наблюдателя, имеющего дело с макроскопическими приборами. Это не физический, а философский субъективно-идеалистический принцип, связанный с отрицанием объективности микроявлений и причинности. Из того, что квантовая механика изучает микроявления с помощью макроскопических приборов, вовсе не следует, что сами микроявления порождаются приборами, возникают в процессе наблюдения. Это субъективно-идеалистическое решение основного философского вопроса о взаимоотношении субъекта и объекта не вытекает из квантовой механики, а навязывается ей распространённой среди физиков философией позитивизма.

Таково мнение не только диалектических материалистов. В 1953 г. физик де Бройль писал о господствовавшей в течение 25 лет среди зарубежных физиков интерпретации квантовой механики «копенгагенской школой». «...Эта интерпретация... приводит логически к своего рода «субъективизму», родственному идеализму в философском смысле, и стремится к отрицанию существования физической реальности, независимой от наблюдателя. А физик, как это с особой силой недавно подчеркнул Мейерсон, инстинктивно остаётся «реалистом», и у него для этого есть некоторые веские основания; субъективистские толкования всегда будут производить на него тягостное впечатление, и я думаю, что в конце концов он будет счастлив избавиться от них» [1].

* *
*

Позитивисты-физики стараются использовать необычные свойства элементарных частиц для отрицания их реальности. Противоречивая природа микрообъектов, по их мнению, свидетельствует о том, что они являются только умственными конструкциями (Ленцен, Иордан

[1] «Вопросы причинности в квантовой механике», стр. 31.

и др.). Позитивисты-философы стремятся дать философскую аргументацию в пользу этого понимания. «...Когда говорят, что атомная физика вызвала философскую революцию, — пишет Рейхенбах, — то имеют в виду концептуальные последствия дуализма корпускул и волн» [1]. Как могут быть реальными ненаблюдаемые элементарные частицы с такими противоречивыми свойствами? Рейхенбах считает, что основной философской проблемой квантовой физики является проблема «ненаблюдаемости». Это в сущности старый философский вопрос: существует ли графин, когда мы перестаём на него смотреть? Всегда ли существуют и остаются теми же самыми вещи, когда мы их не наблюдаем? Беркли отвечал отрицательно на этот вопрос, признавая, что невоспринимаемые нами вещи существуют только в сознании бога. Кант отвечал утвердительно, говоря о существовании непознаваемого мира вещей в себе. Рейхенбах справедливо считает эти ответы Беркли и Канта неприемлемыми, так как они связаны с теологией и иррационализмом. О материалистическом ответе на этот вопрос Рейхенбах считает даже излишним упоминать. Он защищает позицию логического позитивизма: «К счастью, — пишет он, — философы науки нашли лучшие способы интерпретировать физическую реальность. Они заметили, что такие вопросы являются вопросами языка...» [2] Язык включает некоторые правила, которые позволяют нам распространять язык «наблюдаемого» (феноменов) на язык «ненаблюдаемого» (интерфеноменов). Эти правила Рейхенбах называет «экстенсиональными»; они не являются ни истинными, ни ложными, а просто условными соглашениями, конвенциями. Их можно заменить другими правилами, и тогда будет другое эквивалентное, равноправное физическое описание.

Классическая физика пользовалась языком, который подчиняется правилу: «ненаблюдаемое» управляется теми же законами, что и «наблюдаемое». Это, по существу, язык обыденной жизни: можно говорить о ненаблюдаемых домах, потому что вводится правило, что они под-

---

[1] *Hans Reichenbach*, La signification philosophique du dualisme ondes — corpuscules. Сборник «Louis de Broglie — physicien et penseur», Paris 1953, p. 119.

[2] Ibid., p. 123.

чиняются тем же законам, что и наблюдаемые дома. Рейхенбах считает, что в классической физике можно было «говорить о вещах, которые остаются сами собой, когда их никто не наблюдает. Это разумный язык для макромира» [1]. Но микромир, по его мнению, нам кажется именно потому таким странным и непонятным, что к нему неприменим этот обычный язык с его «экстенсиональными правилами». Важнейший философский результат квантовой механики он усматривает как раз в этой невозможности описать «ненаблюдаемое» на языке, подчиняющемся тем же правилам, что язык, описывающий «наблюдаемое». «Вот что делает квантовую реальность существенно отличной от обычной реальности» [2]. Замена старых правил языка новыми, лучшими правилами решает, по мнению Рейхенбаха, «загадки» квантовой физики, связанные с вопросом о «физической реальности». Эта система лучших правил предлагается им в особом варианте трёхзначной логики, о которой будет более подробно речь в дальнейшем. Здесь отметим только, что в ней устанавливается в духе теории дополнительности «нейтральный язык» для физики, дающий возможность избежать противоречий.

Все позитивисты стремятся избавиться от противоречий в природе. Но противоречивая корпускулярно-волновая природа вещества, доказанная экспериментами, является блестящим подтверждением учения диалектического материализма о существовании реальных противоречий в природе.

Противоречивую природу элементарных частиц, конечно, невозможно представить наглядно при помощи каких-либо механических моделей. Особенностью квантовой механики является отсутствие наглядности, её крайне абстрактный характер. Ленин говорил, что мы не можем *представить* себе даже такое явление, как скорость света — 300 тысяч километров в секунду, однако, *понять* её мы можем. Противоречивую природу вещества и света, которую нельзя наглядно представить, можно понять на основе *теории*, обобщающей экспериментальные

---

[1] *Hans Reichenbach*, La signification philosophique du dualisme ondes — corpuscules. Сборник «Louis de Broglie — physicien et penseur», Paris 1953, p. 193.

[2] Ibid., p. 124.

открытия и отражающей реально существующий корпускулярно-волновой дуализм вещества и света.

Рейхенбах подменяет вопрос об объективной реальности микрообъектов с их противоречивыми свойствами проблемой *наблюдаемости* этих явлений. В его истолковании квантовой механики вопрос об объективном существовании микрообъектов обходится и рассматривается только вопрос о различии между наблюдаемыми феноменами и ненаблюдаемыми интерфеноменами (промежуточными явлениями). Под «феноменами» понимаются явления, которые могут быть наблюдаемы прямым и простым способом, так как они связаны с макроскопическими событиями «короткими связями» (например, при помощи таких приборов, как счётчик Гейгера и камера Вильсона). Интерфеномены — это ненаблюдаемые события, которые вводятся посредством цепи выводов более сложного рода.

В своей книге по истории физики «От Эвклида к Эддингтону» физик-неотомист Эдмунд Уиттекер, целиком присоединяясь к учению Рейхенбаха о феноменах и интерфеноменах, приводит следующие примеры «интерфеноменов»: процесс, посредством которого электрон переходит с одной орбиты на другую, когда атом переходит из одного стационарного состояния в другое; локализация потенциальной энергии, эфир и др. Он прямо говорит о том, что интерфеномены, как ненаблюдаемые события, имеют «меньшую» реальность, чем наблюдаемые события.

Ученик Макса Борна физик Эльзассер устанавливает следующую иерархию «степеней реальности», напоминающую учение Рейхенбаха о «феноменах» и «интерфеноменах». Макроскопические тела, подчиняющиеся законам классической физики, он называет «реальностью первого плана». Эти тела образуют, по его мнению, ту рамку, в пределах которой должно производиться всякое другое исследование реальности. «Реальность первого плана» определяется как охватывающая всё то, что может быть наблюдаемо посредством «невозмущающего» измерения.

Микроскопическая реальность объявляется «смутной» реальностью, реальностью «второго плана». Она создаётся макроскопическими операциями. Измерение микрообъектов тесно переплетается с их «порождением».

Итак, позитивисты-философы и физики утверждают, что развитие квантовой механики требует *изменения* определения общего понятия объективной реальности — материи и предлагают варианты «нового» понятия реальности: реальность разных планов, феномены и интерфеномены и т. д. В. И. Ленин ещё в 1908 г. в книге «Материализм и эмпириокритицизм» дал ясное философское определение материи как независимо от нас существующего источника ощущений — внешнего мира, являющегося предметом бесконечно развивающегося научного познания. Изменяется не определение понятия материи, объективной реальности, а познание свойств материи. Если некоторые явления внешнего мира (микропроцессы) труднее поддаются познанию человека, так как не воспринимаются им непосредственно, то это не значит, что они обладают «меньшей» реальностью, реальностью «второго плана». Углубление в область микроявлений не означает отбрасывание или «уменьшение» реальности физических явлений, а является только новой ступенью физического познания объективной реальности.

Не может быть «большей» или «меньшей» реальности. Говоря об объективном существовании материи, диалектический материализм вовсе не связывает себя с утверждением её макроскопического или микроскопического характера (якобы связанного с уменьшением реальности), а подчёркивает только объективное, независимое от сознания людей существование природы. Важнейшей задачей физики всегда было разграничение объективного и субъективного. На заре развития современной физики ещё Галилей старался избавиться от антропоморфизма и субъективизма средневековой физики. Он писал: «...мы тем не менее решили рассматривать только те явления, которые *действительно* имеют место в природе при свободном падении тел, и даём определение ускоренного движения, совпадающего со случаем естественно ускоряющегося движения» [1].

Конечно, в микрофизике, где наблюдение явлений очень сложное, так как оно перестаёт быть прямым и непосредственным, также значительно усложнилось отделение субъективного от объективного. Здесь особенно

[1] *Галилео Галилей*, Сочинения, т. I, М. — Л. 1934, стр. 291—292. Курсив мой. — *Т. Г.*

важно разграничить то, что является действительно отражением реальных отношений, от искусственных вспомогательных приёмов, промежуточных математических операций, необходимых для овладения экспериментальным материалом.

Вопреки взглядам позитивистов выдающиеся физики постоянно ставили вопросы соответствия объективной реальности вновь открытых экспериментальных фактов и физических теорий. На съезде физиков в Брюсселе по поводу теории квант в 1911 г. Планк, Эйнштейн, Лорентц, Ланжевен и другие крупные физики требовали не ограничиваться чисто формальным математическим определением кванта действия, но дать ему также физическое определение, т. е. показать его объективный реальный смысл. В 1927 г. на пятом Сольвеевском съезде физиков председатель съезда Лорентц, а также Эйнштейн, де Бройль и другие физики выступали против индетерминизма и отрицания объективной реальности в микрофизике. Тогда же физик-экспериментатор К. Дэвисон в своей статье «Волны ли электроны?» писал: «Существует ли сама частица только в виде этой группы волн [1], имеют ли сами волны реальное физическое существование — как например волны света — или они представляют собой только математический аппарат, — пока ещё нельзя сказать» [2]. Такая постановка вопроса вполне законна при открытии необычного явления. Анализ физического значения математических выражений даёт связь с объективной реальностью, обеспечивает то объективное содержание физики, которое несравненно важнее формы выражения этой науки, её языка.

Подобно всем логическим позитивистам Рейхенбах сводит все философские вопросы квантовой механики к проблеме языка физики. Он говорит только о необходимости изменения чисто формальных условных правил языка и в этом видит удачное разрешение «проклятого» философского вопроса об объективном существовании ненаблюдаемых вещей. Он не занимается вопросом о том, как обогащаются, как развиваются физические понятия в связи

[1] Речь идёт о цуге волн длиной $\frac{h}{mv}$, связанном с каждой свободно движущейся частицей, имеющей количество движения $mv$, согласно теории де Бройля. — *Т. Г.*

[2] «Успехи физических наук», т. VIII, вып. 4, 1928, стр. 503.

с новыми достижениями микрофизики; его интересует лишь усовершенствование формальных правил языка. Так осуществляется задача позитивистской философии в физике — логический анализ языка этой науки!

Язык служит здесь лишь ширмой, которая прикрывает отрицание объективной реальности и макромира, и микромира. «Коренной пересмотр» понятия объективной реальности свёлся к замене господствовавшего в классической физике материализма субъективным идеализмом. Такова именно суть рассуждений Рейхенбаха, хотя он, может быть, вполне искренно думает, что защищает «третью линию» в философии, отказываясь от всех философских проблем путём замены их проблемами языка.

На более открытую позицию борьбы с материализмом в физике становится австрийский позитивист Марх. Он пишет о том, что отказ от материализма привёл к прогрессу в физике, что «современная физика несовместима с материалистическим духом, который царил в физике в течение столетий»[1]. Марх считает, как и Рейхенбах, что новейшая физическая теория — волновая механика — изменила «логическую ситуацию», т. е. привела к новым философским выводам. По его мнению, из опытов, в которых электрон обнаруживает свойства волны, неоспоримо следует, что электрон не является *материальной* частицей, что к нему не может быть применено понятие материальной субстанции. Этот взгляд Марх основывает на том, что к системе, составленной из электронов, нельзя применить классическую статистику Больцмана. Здесь применима только новая статистика, основанная на принципе Ферми: два электрона никогда не выполняют одно и то же движение. Электроны, обнаруживающие такое странное поведение, не могут быть, по мнению Марха, материальными объектами в обычном смысле этого слова. Что же такое тогда электрон? Марх пишет: «Электрон не есть что либо, что мы можем наблюдать непосредственно, но является лишь продуктом теории. Существуют явления, которые мы можем себе объяснить как созданные маленькими ненаблюдаемыми корпускулами, имеющими определённую массу и определённый электрический заряд. На основании этой теории были изобретены различные опыты, чтобы определить массу и заряд корпускулы: они согласуются

[1] *A. March*, Mécanique ondulatoire et concept de substance. Сборник «Louis de Broglie — physicien et penseur», p. 111—112.

и дают для обеих величин два определённых числа. Для нас важно то, что эти два числа — всё, что мы знаем о природе электронов; остальное, что к этому прибавляют, является только произвольным орнаментом фактов»[1]. Марх, однако, говорит, что электрон не является просто продуктом нашего воображения, что «должно быть что-то реальное, обнаруживающееся при появлении этих двух чисел: массы и заряда»[2].

Но под «реальным» Марх, оказывается, понимает «форму, характеризующуюся некоторыми числами» или, что то же, «структуру наших наблюдений». Структурой называется им то, что проявляется посредством чисел или геометрических отношений. Например, «прямоугольность» есть структура, потому что мы понимаем под «прямоугольностью» не отдельный прямоугольник и не совокупность всех возможных прямоугольников, а только «способ бытия» (manière d'être) всех прямоугольников (ограниченность четырьмя сторонами). «Когда мы говорим, — пишет Марх, — что электрон есть такая структура, то мы не даём здесь какой-либо недоказуемой теории; напротив, эта концепция является противоположностью теории, так как она строго придерживается фактов, остерегаясь к ним что-либо прибавить»[3].

Но если электрон — только «схема отношений», то как объясняется Мархом принцип Ферми, в котором говорится о движении электронов? Марх пользуется для такого объяснения тем же примером структуры — «прямоугольностью». Соединяя с этой структурой свойство «голубой», получают структуру «голубая прямоугольность», которая понимается как факт одновременного бытия «прямоугольного» и «голубого». Если иметь в виду точно определённый оттенок голубого цвета, то существует как способ бытия только одна, «голубая прямоугольность». Ключ к пониманию принципа Ферми Марх видит в том, чтобы понимать структуру «электрон в определённом состоянии движения» наподобие структуры «голубая прямоугольность». Отсюда ясно, по его мнению, что мы не можем наблюдать в системе два электрона в том же самом состоянии движения. Когда утверждают, что атом содержит

[1] *A. March*, Mécanique ondulatoire..., p. 111.
[2] Ibidem.
[3] Ibid., p. 112—113.

*n* электронов, то под этим понимают, что наблюдение этой системы (атома) обнаруживает *n* раз структуру «электрон каждый раз в другом состоянии движения».

Движущийся электрон для Маркха по существу такая же пустая и бессмысленная абстракция, как «голубая прямоугольность». Такая софистика нужна Марху для того, чтобы утвердить понятие электрона как «чистой формы».

Точка зрения Марха, несмотря на его заверения в том, что он придерживается только экспериментальных фактов и находит «реальные» отношения — структуру наших наблюдений, является совершенно типичной махистской позицией, без лингвистических выкрутасов логического позитивизма: реальны только отношения между ощущениями, устанавливаемые физикой. Электроны и другие элементарные частицы полностью растворяются в этих отношениях: нет никакого объекта как носителя отношений; электрон не есть материальный предмет, материальная субстанция. Понятие субстанции заимствовано физикой из философии и грозит, по его утверждению, серьёзно затормозить её прогресс. Марх открыто присоединяется к критике понятия субстанции и материи Юмом.

Подобно всем махистам Марх не хочет видеть того, что механический материализм не является единственной формой материализма. Если бы Марх изучал диалектический материализм, он не сражался бы с ветряными мельницами — с «неизменными» материей и субстанцией. «Неизменная субстанция» является только результатом незнания диалектики. ««Сущность» вещей или «субстанция» *тоже* относительны...» [1] — пишет Ленин.

Учение о корпускулярно-волновой природе материи и света, о взаимопревращаемости элементарных частиц друг в друга опровергает метафизическое понятие неизменной субстанции, подтверждает относительность наших знаний о сущности явлений. Но это учение никоим образом не свидетельствует в пользу отрицания объективной реальности микрообъектов. Правильно говорил С. И. Вавилов, что неожиданность, диковинность раскрывающейся картины мира есть, наоборот, один из серьёзных аргументов в пользу объективности этого мира (в частности, против объективного идеализма, который считает всё заранее предусмотренным и соответствующим мышлению).

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 249.

* *
*

Выдающиеся физики Планк, Эйнштейн, Ланжевен и Лауэ в течение 50 лет вели борьбу с позитивизмом в физике по вопросу об объективной реальности. В одном из последних своих докладов Планк писал о том, что непрерывное усовершенствование научной картины мира укрепляет убеждение в действительном существовании реального мира в абсолютном смысле, т. е. мира, существующего независимо от нашего сознания. «Это твёрдое, никакими препятствиями непоколебимое убеждение в абсолютной реальности природы является само собой разумеющейся предпосылкой его (исследователя. — *Т. Г.*) работы» [1].

На конкретных примерах из истории физики Планк показывал, какой вред приносил физике отказ от признания объективного существования атомов, объявление вопросов об объективной реальности и истинности «бессмысленными». Так например, 50 лет тому назад все позитивистски мыслящие физики считали вопрос об определении веса отдельного атома физически бессмысленной, мнимой проблемой, а теперь вес атома может быть определён с большой точностью.

Хотя позитивисты стремятся изобразить Планка как «ворчуна» и «консерватора», но никто не может отрицать, что Планк, творец теории квант, немало размышлял о трудностях новейшей физики, об её соотношении с классической физикой. И всё же он пришёл к ясному и твёрдому взгляду, которым проникнута и последняя его статья: в основе физики лежит допущение независимых от ощущений процессов, и это допущение должно быть при всех обстоятельствах сохранено.

Ближайший ученик Планка, крупный немецкий физик Макс Лауэ также твёрдо стоит на позиции признания объективной реальности микромира. В своей «Истории физики» он пишет: «...Не только атомы, которые являются уже довольно сложными образованиями, но также и элементарные частицы имеют полную реальность, как и другие вещи внешнего мира...» [2] Мы видим, что Лауэ не

---

[1] *Max Plank*, Vorträge und Erinnerungen, Stuttgart 1949, S. 373.
[2] *Max V. Laue*, Die Geschichte der Physik, 1950, S. 117.

считает, что микромир обладает меньшей степенью реальности, чем макромир.

Физик-позитивист Ленцен утверждает, что, поскольку существует возможность предсказания ощущений, отпадает необходимость говорить о процессах, происходящих в самом объективном мире. Лауэ же подчёркивает, что получение атомной энергии является блестящим подтверждением смелого научного предвидения и что это предвидение основано на убеждении в объективной истинности физики.

Альберт Эйнштейн, которого некоторые наши философы слишком легко зачислили полностью по «позитивистскому ведомству», на самом деле был противником позитивизма в этом основном вопросе — о существовании объективной реальности. Эйнштейн был убеждён в существовании объективного, независимо от нас существующего мира, который служит предметом изучения и макрофизики и микрофизики. Убеждение в существовании внешнего мира является, по его мнению, основой всего естествознания.

Эйнштейн говорил по поводу аргументации представителей «копенгагенской школы», которые доказывали, что трудности в физике происходят из-за признания реальным «ненаблюдаемого»: «В этой аргументации мне не нравится основное позитивистское направление, которое с моей точки зрения неприемлемо и которое, как мне кажется, приводит к тому же, что берклеанское esse est percipi» [1]. Эйнштейн хорошо понимал, что различение объективного и субъективного является «предпосылкой любого вида физического мышления», что без этого различия нельзя избежать солипсизма. Позитивизм, по его мнению, совершенно безосновательно боится «метафизики», т. е. признания существования объективной реальности. «...Роковой страх перед метафизикой является болезнью философствования современных эмпириков» [2]. Он иронически признаёт себя виновным в метафизическом «первородном грехе», так как признаёт, что чувственные впечатления обусловлены объективной реальностью.

---

[1] «Albert Einstein: Philosopher — Scientist». Evanston, Illinois 1949, p. 669.

[2] «The Philosophy of Bertrand Russel», Evanston, Illinois 1946, p. 289.

В отличие от Бриджмена, Иордана, Франка и других позитивистов Эйнштейн считает, что физическое знание неразрывно связано со знанием обыденной жизни, что оно является лишь усовершенствованием этого знания. Поэтому он придавал большое значение физическим моделям: отражая некоторые аспекты объективной реальности, они являются средством связи физической теории с объективной реальностью, путём сближения физики с обыденной жизнью. Эйнштейн ясно сознавал, что не существует двух «реальностей» — реальности обыденной жизни и «физической реальности». По вопросу о существовании объективной реальности, объективной истины и причинности Эйнштейн решительно расходился с позитивистами и становился на позицию материализма (или «реализма», как он его именует) [1]. Но Эйнштейн, конечно, не являлся последовательным материалистом, так же как он не был последовательным идеалистом. Его философия — эклектическая смесь различных философских направлений. Он сам называл себя «нескрупулёзным оппортунистом»: реалистом (т. е. материалистом. — *Т. Г.*) поскольку он стремится описать мир, независимый от восприятий; идеалистом-платоником, поскольку он считает понятия и теории свободными изобретениями человеческого духа (логически невыводимыми из эмпирически данного); позитивистом, поскольку рассматривает свои понятия оправданными только в той мере, в какой они доставляют логическое изображение отношений между ощущениями.

По поводу позитивистской интерпретации квантовой механики Эйнштейн писал в 1953 г.: «Меня не удовлетворяет в этой теории интерпретация, которая даётся «пси-функции»... Источником моей концепции является положение, которое категорически отбрасывается наиболее крупными современными физиками: существует «реальное

[1] Филипп Франк в своей статье «Эйнштейн, Мах и логический позитивизм», помещённой в сборнике статей «Albert Einstein: Philosopher — Scientist» (1949 г.), старательно выискивая все высказывания у Эйнштейна, имеющие налёт позитивизма, ни разу не упоминает его решительного признания существования внешнего мира, его борьбы против «страха метафизики». Ленцен в своей статье в том же сборнике также старается привести только те высказывания, которые, по его мнению, «нейтрализуют» реалистический язык Эйнштейна.

состояние» физической системы, объективно, независимо от любого наблюдения или измерения, и оно принципиально может быть описано средствами выражения физики» [1].

Эйнштейн (вместе с Розеном и Подольским) ещё в 1935 г. сделал вывод о неполноте квантовой механики, так как она не даёт способа измерить то, что действительно существует в природе: частица объективно существует в пространстве и времени, имеет импульс и координату, но вмешательство прибора не допускает одновременного их измерения. Борясь против субъективно-идеалистической и индетерминистической интерпретации квантовой механики, Эйнштейн недостаточно учитывал, что микрочастицы отличаются от частиц классической физики и считал, что только вмешательство прибора является причиной соотношения неопределённостей.

Ланжевен, напротив, подчёркивал, что электрон не может быть уподоблен частице в понимании классической механики. «Если природа, — пишет он, — не даёт точного ответа на наш вопрос относительно электрона, уподобляемого частице классической механики, то не будет ли слишком большой самонадеянностью сразу заключить, «что природа не знает детерминизма?»» [2]. Ланжевен считал, что отказ от детерминизма лишает науку её основного движущего начала — уверенности в познаваемости вселенной. Он был убеждён в том, что прогресс физики лишь видоизменяет представление о детерминизме. Индетерминизм же извлечён не из физики, а из старой ненаучной философии.

П. Ланжевен начал разрабатывать новое материалистическое направление в квантовой механике. Советские физики К. Никольский, Д. Блохинцев и другие тоже не ограничивались лишь критикой субъективно-идеалистической интерпретации квантовой механики, давая диалектико-материалистическое детерминистическое её истолкование.

---

[1] *Albert Einstein*, Remarques preliminaires sur les concepts fondamentaux. Сборник «Louis de Broglie — physicien et penseur», Paris 1953, p. 7.

[2] *П. Ланжевен*, Избранные произведения, Издательство иностранной литературы 1949, стр. 396.

Квантовая механика трактуется Блохинцевым [1] как теория статистических ансамблей. Он доказывает, что квантовая статистика не связана с деятельностью наблюдателя, а имеет объективное значение. Радиоактивный атом распадается по тем же статистическим законам независимо от того, наблюдают его или нет. Процесс радиоактивного распада происходит статистически закономерно, т. е. различные атомные ядра распадаются в различные моменты времени, но *среднее* время распада — одно и то же. Статистический ансамбль (совокупность) радиоактивных атомов объективно существует в природе. Повсюду в квантовой области мы встречаемся с такого рода статистическими ансамблями (например, космические лучи). «Копенгагенская школа» затушёвывает тот факт, что квантовая механика приложима только к статистическим ансамблям. Всё внимание в позитивистском толковании сосредоточивается на взаимоотношении единичного микроявления и прибора.

Природа квантового ансамбля связана с материальным единством мира, с относительностью деления единой природы на макро- и микрообъекты. Всякий квантовый ансамбль включает в себя связь микросистем с макросистемами; квантовый ансамбль определён по отношению к макротелам. Взаимосвязь микро- и макроявлений лежит в основе квантовой статистичности. Волновая функция ($\varphi$ — функция) не есть характеристика микрочастицы «самой по себе»; она является объективной характеристикой квантового ансамбля, принадлежности микрочастицы к тому или иному ансамблю.

Что касается измерительного прибора, то он является лишь частным случаем общей макроскопической обстановки. «Копенгагенская школа», говорящая о «вмешательстве прибора в состояние системы», строит своё понимание квантовой механики именно на этом частном случае.

Для ансамбля в целом (микросистема плюс макрообстановка) сохраняется простейшая форма причинной связи — ньютоновский детерминизм, потому что ансамбль приближённо может быть изолирован от остального мира. Но эта форма причинной связи неприменима к единичным

[1] См. статью Д. И. Блохинцева в «Философских вопросах современной физики», Изд. АН СССР 1952 и его руководство по квантовой механике: *Д. И. Блохинцев*, Основы квантовой механики, Гостехиздат, 1949.

микроявлениям, которые невозможно изолировать от макрообстановки. Поэтому единичные микроявления управляются статистической закономерностью. Блохинцев пишет: «...*Квантовая механика изучает свойства единичного микроявления посредством изучения статистических закономерностей коллектива таких явлений*»[1].

Теория статистических ансамблей является той принципиальной основой, которая указывает материалистическое направление развития квантовой механики. Эта теория показывает, что современная квантовая механика не построена на основе теории индивидуальных процессов, что она оперирует только с квантовыми статистическими ансамблями. Современная квантовая механика не является теорией отдельного микрообъекта; задача — дать такую теорию — продолжает стоять перед физикой.

* *
*

Современный позитивизм, следуя Маху, рассматривает опыт, ощущения и мысли не как связь человека с объективным миром, а как перегородку между ними. В основе отрицания объективной реальности, объявления «бессмысленной» проблемы отношения между субъектом и объектом лежит агностицизм, т. е. неверие в способности человека познать природу такой, как она есть, независимо от этого познания.

Бриджмен в последнее время проповедует открытый агностицизм, используя при этом кроме квантовой механики также новейшие данные кибернетики.

В связи с успехами кибернетики, с изобретением машин, некоторые функции которых подобны функциям человеческого мозга, по мнению Бриджмена, укрепляется взгляд, что мозг сам является своего рода машиной. Как и всякая машина, «машина-мозг», должна иметь ограничения, присущие её структуре, а следовательно, и производимая мозгом работа — мышление — должно быть подвержено этим ограничениям. Трудности и неудачи в современной физике, по мнению Бриджмена, коренятся в свойствах природы нашего мышления. Наука вступила в такой период своего развития, когда мозг пытается по-

[1] *Д. И. Блохинцев*, Критика философских воззрений так называемой «копенгагенской школы» в физике, «Философские вопросы современной физики», стр. 379.

нять самого себя, а это невозможно: любые выводы, к которым мозг при этом приходит, являются опять-таки деятельностью самого мозга, то есть проблемой, которая поставлена как предмет объяснения. Такую ситуацию Бриджмен считает «неестественной», и к каким бы выводам мы ни пришли, они не могут иметь простого и прямого смысла. Это частный случай «системы, которая пытается иметь дело с самим собой», а, как известно, большинство парадоксов в логике и математике возникло именно таким путём.

Бриджмен приходит к выводу, что «человеческий ум никогда не может быть уверен в самом себе; он не является, как это часто думают, инструментом, способным к неограниченному совершенствованию» [1].

Недостаточность нашего мышления впервые со всей остротой проявилась, по мнению Бриджмена, в квантовой механике. Здесь мы столкнулись с «существенными ограничениями», и поэтому «становится сомнительным, можем ли мы здесь мыслить вообще». Наука определяется как общественная наука, а в квантовой механике «общественное подтверждение» становится невозможным, так как элементарное событие может быть наблюдаемо только один раз одним наблюдателем. В связи с этим об иррационализме в квантовой механике говорят также Бор и Паули [2].

Позитивисты абсолютизируют современную форму квантовой механики и ставят непроходимые границы для дальнейшего познания. Признание существования и познаваемости бесконечно развивающейся материи приводит нас к убеждению в бесконечном развитии нашего познания, всё более полно отражающего эту объективную реальность, в отсутствии абсолютных пределов для познания. И. П. Павлов уже давно подчеркнул, что есте-

[1] *P. W. Bridgman*, Science and Common Sense, «Scientific Monthly», July 1954, p. 36.

[2] Паули говорит об иррациональном характере физического познания в квантовой механике, так как наблюдение получает характер «иррациональной одноразовой действительности с непредсказуемым результатом...» («Dialectica», vol. 8, № 2, 1954, S. 116). Этому иррациональному аспекту конкретных явлений, по его мнению, противостоит рациональное знание абстрактного порядка — возможность установления пси-функции с помощью математического понятия вероятности. Бор ещё в 1928 г. подчёркивал иррациональность, присущую квантовому постулату.

ствознание — продукт отражения человеческим мозгом объективной реальности — делает теперь своим предметом самый мозг. Но ничего неестественного и приводящего к представлению о пределах познания Павлов здесь не усмотрел. Напротив, он отмечал это с гордостью, как великий прогресс человеческого знания, которое может уже сегодня заняться таким сложным объектом, как человеческий мозг.

Павлов изучал деятельность мозга объективным физиологическим методом, создавая тем самым физиологические основы для понимания мышления. Он прекрасно понимал, насколько мозг сложнее любой самой сложной машины-автомата, и счёл бы, вероятно, очень наивным предложение Бриджмена о наложении ограничений на мышление, как на деятельность «мозга-машины». Одно из коренных отличий мозга от машины состоит как раз в том, что развитие его деятельности — мышления — не имеет границ. Об этом и свидетельствует кибернетика, в этом нас убеждают изумительные электронные машины, созданные благодаря творческой силе мышления человека.

Человеческий мозг — не машина. Верно, что мозг, как и электронная машина, отвечает реакциями на внешнее возбуждение. Но деятельность мозга, конечно, не сводится, как думают некоторые американские учёные, к получению «информации» и выдаче готовых решений. Деятельность мозга — мышление — является сложным творческим процессом, который не может быть осуществлён машиной. Машина выполняет лишь те функции, которые вложило в неё человеческое мышление — мышление математика и конструктора.

Агностический характер позитивистских толкований физики особенно ярко проявляется в следующей концепции английского физика неотомиста Эдмунда Уиттекера [1], свидетельствующей о тесной связи между неотомизмом и позитивизмом в физике.

Физика, говорит Уиттекер, полна различными невозможностями: невозможно определить одновременно положение и скорость электрона с произвольной точностью, невозможно определить абсолютную скорость, невозможно движение со сверхсветовой скоростью, невозможно пост-

[1] Эта концепция впервые была изложена в одной из статей Уиттекера и почти буквально повторена в книге «From Euclid to Eddington», Cambridge University Press, 1947.

роить вечные двигатели первого и второго рода и т. д. Все эти положения о «невозможностях» он называет «постулатами бессилия». При этом он подчёркивает, что эти постулаты — не априорные принципы, а обобщения опыта. Они утверждают невозможность достижения чего-либо даже при бесконечном множестве экспериментов. Вся наука об электричестве и магнетизме может быть основана, по его мнению, на одном «постулате бессилия»: невозможно установить наличие электрического поля внутри любой области пространства, заключив эту область в полый кондуктор любого объёма или формы и зарядив поверхность кондуктора. Каждая высоко развитая область физики может быть представлена как ряд логических дедукций из постулатов бессилия; это, по мнению Уиттекера, уже имеет место в термодинамике. В будущем трактат в какой-либо области физики может быть написан по желанию в том же стиле, как «Элементы геометрии» Эвклида: из постулатов бессилия путём дедукции будет выведено всё остальное содержание.

Макс Борн ссылается на постулаты бессилия Уиттекера, считая, что если исследование наталкивается на препятствия, которые, несмотря на все усилия, не удаётся устранить, то теория должна объявить их принципиально непреодолимыми.

Таким образом, общие законы термодинамики и другие объявляются по существу продуктами бессилия познания. «Бессилие», «ненаблюдаемость», «невозможность» — всё это результат неверия в силу человеческого познания. Конечно, можно при желании положения физики изобразить в отрицательной форме. Мы можем говорить в положительной форме об относительности движения и можно говорить об этом же в отрицательной форме, как о невозможности абсолютного движения. Но утверждения физики в отрицательной форме имеют меньше физического содержания. Так, закон сохранения и превращения энергии гораздо богаче по своему содержанию, чем утверждение о невозможности построить вечный двигатель, утверждение, являющееся по существу следствием этого закона. На самом деле, то, что Уиттекер называет «постулатами бессилия», является результатом не бессилия человеческого познания, а его подлинным торжеством.

Агностицизм всегда подымает голову, когда совершается изменение основных понятий и законов в науке,

когда особенно ярко проявляется относительность, изменчивость наших знаний о природе. Коренное изменение некоторых основных понятий современной физики, относительная истинность эвклидовой геометрии и ньютоновской физики использовались агностиками для утверждения о том, что физика не может дать объективной истины, не отражает объективной реальности, даёт только «экспериментальные результаты».

Мутная волна агностицизма нашла особенно яркое выражение в научно-популярных книгах по физике. В недавно вышедшей книге физика-позитивиста Гильдешеймера после восхваляющего книгу предисловия Гейзенберга идёт эпиграф из Уайтхеда [1], смысл которого сводится к следующему: как смеет маленькая группа людей на маленькой планете, вращающейся вокруг маленького солнца, самодовольно утверждать, что она достигает истинного знания вещей! Так говорит Уайтхед, так говорит написавший ряд популярных книг Джинс, подчёркивая ограниченность наших органов чувств и нашу «ничтожность» по сравнению с космосом.

На самом же деле эта «маленькая группа людей на маленькой земле» обладает бесконечно большой силой разума, дающей человеку беспредельные возможности познания, несмотря на ограниченность наших органов чувств. Неисчерпаемо богатый реальный мир непрерывно развивается, и бесконечно развивается наше познание. Ни на какой ступени познания мы не можем сказать: «мы всё уже знаем», но никогда мы также не имеем права сказать: «вот предел нашего познания». Человеческое знание отражает объективную истину, но на каждой данной ступени развития неполно, относительно.

Неверие в познавательные силы человека, принижение его и призыв к смирению всегда открывали двери для религии. Ещё Абель Рей, «слуга двух господ» — позитивизма в физике и учения св. Фомы в философии, прямо заявлял, что только томистская религиозная философия может дать то знание, которое не в состоянии дать физика. Другой французский томист — Вуилмен приветствовал позитивистов за то, что они превращают «Науку» с большой буквы в «науку» с маленькой буквы.

---

[1] *Arnold Hildescheimer*, Die Welt der Ungewohnten Dimensionen, Leiden 1953, S. 13.

В 1954 г. в Америке состоялась конференция, которую кто-то остроумно назвал «мирной конференцией» по устранению «холодной войны» между наукой и религией. Двести учёных — теологов и естествоиспытателей — обсуждали возможность мирного сосуществования науки и религии в «век науки». В этой конференции принимали активное участие операционалисты Филипп Франк и Джеральд Холтон. Оба они старались доказать, что поскольку исторически наука и религия были тесно связаны, оказывая взаимное влияние друг на друга, то и в наше время также может быть найден модус мирного сотрудничества науки и религии в целях наиболее успешного познания природы.

Написанные в позитивистском духе книги, наводняющие рынок за рубежом, не только не способствуют выработке научного мировоззрения, а, наоборот, затемняют сознание читателей, открывая дорогу мистике и религии. Именно в этом проявляется классовая сущность позитивизма, независимо от субъективных намерений отдельных представителей этого течения.

В тесной связи с вопросом об объективной реальности в физике находится вопрос о природе, сущности физической теории, заслуженно привлекающий внимание философов и физиков нашей эпохи.

## Неопозитивизм о природе физической теории

Среди современных философов и физиков установилось общее мнение относительно того, что новейшие физические теории требуют углублённого рассмотрения сущности и структуры физической теории вообще.

В последние десятилетия значительно увеличилось количество работ, посвящённых вопросам природы физической теории, структуры физических теорий. В течение ряда лет занимаются, например, этими вопросами французские позитивисты — супруги Детуш, применяющие математическую логику к физической теории.

В своей книге «Структура физических теорий», опубликованной в 1951 г., Полетта Детуш говорит о том, что именно квантовая механика побудила её заняться рассмотрением структуры физических теорий; сама физическая теория должна стать объектом изучения и в отноше-

нии объяснения ею опыта и в отношении математической структуры. Подобно «метаматематике», занимающейся логическим обоснованием математики, существует, по её мнению, «физико-логика», которая занимается сравнительным логическим анализом различных физических теорий.

В предисловии к книге Детуш Луи де Бройль указывает на возникшую в связи с различием между новой и классической физикой необходимость изучать природу средств физического исследования. Но он предоставляет это занятие философам. «Подобно жителям дома, которые больше заняты комфортабельным устройством его внутренних помещений, чем внешним стилем и архитектурой, физики предпочитают обычно пользоваться теориями, а не создавать теорию этих теорий» [1].

Прежде всего возникает вопрос: чем же занимается, по мнению позитивистов, физика, если запрещается говорить о внешнем мире, об объективной действительности? Очень ясно и откровенно отвечал на этот вопрос Мах: если ощущению не соответствует какая-то внешняя, отличная от него вещь, то физика может исследовать только связи между ощущениями. Физическая теория является, по Маху, экономным средством для выражения этих связей. Мах уподобляет её засохшей листве, которая опадает после того, как она выполнила свою органическую функцию. У Маха нет никакого различия между гипотезой и теорией: и та и другая для него — строительные леса; и та и другая одинаково субъективны. Мах признаёт значение физической теории, но только как полезного экономного средства, без которого нельзя обойтись. Она только помогает нам в установлении связей между ощущениями, но ничего не говорит о реальном мире, ничего не объясняет.

Физические понятия молекулы, волны, массы, законы падения, тяготения и другие физические понятия и законы, которые входят в состав физической теории, — всё это только сокращённые выражения, вспомогательные приёмы для высказываний о множестве наблюдений. Например, закон свободного падения Галилея описывает не наблюдение данного камня в данный момент и в данном месте,

[1] *Destouches — Fevrier*, La structure des théories physiques *Louis de Broglie*, Preface, Paris 1951, p. X.

а «падение множества тел при различных условиях». Любой закон является сокращённым высказыванием о множестве наблюдений. Таким образом, основа — чувственный материал, а роль физических понятий и физических законов объявляется чисто вспомогательной. Мах видел значение своего взгляда на физическую теорию в том, что физика таким путём связывается с физиологией и психологией. Последователь Маха — Пуанкаре пошёл ещё дальше и объявил понятия и законы физики «конвенциями», т. е. условными соглашениями, создаваемыми ради удобства.

Идеалистический взгляд Маха и Пуанкаре на сущность физической теории до сих пор имеет хождение среди физиков. Так, физик Линдсей говорит, что физическая наука описывает «часть человеческого опыта». Бор, Иордан подчёркивают, что физическое исследование имеет целью упорядочить наш опыт и расширить его объём.

Открыто идеалистический взгляд на сущность физики Маха и Пуанкаре поддерживается и развивается операционализмом.

Объектом анализа в физике Бриджмен объявляет не свойства и законы природы, а деятельность, операции, «открывание новых деятельностей, с которыми мы раньше не были знакомы, нахождение отношений между этими деятельностями» [1]. Последователь операционализма Герберт Дингл считает, что «физика является наукой, которая пытается описать явления природы, устанавливая логические отношения между результатами некоторых измерений, как например, измерения длины, массы, времени, электрического тока и т. д.» [2]. Физика — «рациональная корреляция опыта»; она занимается не внешним миром, а операциями физиков, в конечном счёте, операциями измерения.

Операционалист Дингл объявляет материалистический взгляд на физику «иррациональным». Когда мы хотим выразить рациональные отношения между ощущениями как структуру внешнего мира, приходится признать, по его мнению, непознаваемость этого внешнего мира. «В тот момент, когда делается этот вывод, рациональное

---

[1] *P. W. Bridgman*, Reflections of a Physicist, New York 1950, p. 3.

[2] *Herbert Dingle*, The Scientific Adventure, London 1952, p. 298.

становится иррациональным» [1]. Но «физика считает своим долгом остаться рациональной» [2].

Тут всё поставлено на голову. Каждому здравомыслящему человеку ясно, что «иррациональным» является как раз признание опыта без источника этого опыта, т. е. без независимо от нас существующего внешнего мира. Именно признание «чистого опыта» как такового всегда вело позитивизм к иррационализму и мистике. Если есть опыт, наблюдение, то должно быть то, что испытывается, наблюдается. Агностик Дингл не может допустить существование внешнего мира, который познаётся, отражается нашим сознанием. Как и для большинства позитивистов, для него существует только одна дилемма: Беркли или Кант. Признание существования ещё не познанных областей природы (такое признание неминуемо включается в понятие внешнего мира) позитивисты считают «бессмысленным» или «иррациональным». Можно наблюдать показания приборов, а о происхождении этих показаний спрашивать не разрешается.

Предметом физики объявляются не объективные явления природы, не то, что измеряется, а сами измерительные процедуры. Взгляд операционализма на физику находится в полном соответствии со взглядами прагматизма на науку. Дьюи считает, что наука занимается не тем, что есть или что было, а актами, которые должны быть выполнены. На самом же деле основная задача науки — исследовать как раз то, что есть, и то, что было. Физические процессы не являются только деятельностью физика, а существуют в природе объективно, независимо от этой деятельности. Когда мы описываем свойства воздуха, то описываем то, что есть в природе, а не только акты, которые должны быть выполнены для изучения свойств воздуха. Исследование физических явлений, конечно, связано с операциями, но эти операции делаются как раз для того, чтобы получить знание о природе вещей, о их свойствах, о закономерных отношениях между ними. Однако, именно это отрицает операционализм. Операции считаются выражением неразрывного единства субъекта и объекта, и запрещается говорить об объекте, независимом от субъекта. Операции не информируют нас о том, каковы свойства

[1] *Herbert Dingle*, The Scientific Adventure, p. 259.
[2] Ibid., p. 261.

вещей, так как объявляются последним, далее неразложимым фактом. Основная задача физики — дать совокупность практических рецептов для правильных предсказаний. Так физика по существу перестаёт быть наукой.

Операционалистский взгляд на физику нашёл многих последователей, особенно среди американских физиков и философов. Так, например, американский физик Джеральд Холтон в своём вводном курсе физики учит студентов: когда вы спрашиваете, что такое наука, то вы спрашиваете о том, что *делают* в настоящее время учёные за своими письменными столами и в лабораториях, и какая доля их прошлых трудов ещё полезна для человека в данной области. Он считает операционализм идеалом, к которому стремится физика. Значение операционализма он усматривает также в обеспечении взаимопонимания между учёными: более трудно исказить действия, чем слова.

Операционализм понравился также физикам, стоящим на позиции логического позитивизма. Ортодоксальный махистский взгляд на сущность физической теории не вполне устраивает современных позитивистов. В связи с новейшим развитием физических теорий, принимающих всё более и более абстрактный характер, слишком наивным выглядит определение Махом физики как совокупности суждений об ощущениях, или, выражаясь языком современной физики, о наблюдаемых явлениях. Логические позитивисты подчёркивают, что в классической физике путь от физических принципов к наблюдениям был короткий и лёгкий: понятия и законы классической физики были ближе к непосредственному наблюдению. Понятия массы, ускорения и силы, например, непосредственно заимствовались из обыденного опыта. Иначе обстоит дело в современной физике, где «контроль посредством чувственных наблюдений» — очень сложное дело. Поэтому, с точки зрения логических позитивистов, учение Маха нуждается в «усовершенствовании»: нельзя объявлять основой физики ощущения, так как это наводит на мысль о субъективно-идеалистической позиции Маха [1]. Вместо

---

[1] Филипп Фраик считает, что критика Лениным учения Маха вызвана недостаточно логически заострённой формулировкой этого учения. Между прочим, Франк говорит о большом впечатлении, которое произвела на него критика Лениным махизма, в частности, критика его, Франка, взгляда на причинность и показ Лениным социальных корней субъективного идеализма.

ощущений современные позитивисты говорят о «протокольных предложениях», или «предложениях наблюдения». Эти первоначальные, простые предложения о наблюдаемых фактах объявляются основой для построения символической (структурной) теории.

По мнению Морица Шлика, процесс физического познания заключается в «конструкции системы символов, которые обозначают факты опыта». Масса, время, длина — всё это символы физической теории.

Эмпирический взгляд Маха на физику сохраняется, потому что, согласно утверждениям современных позитивистов, «импульс для конструкции физических теорий коренится в восприятиях» *(Ленцен)*. «Эмпирическая основа» физики обеспечивается следующим образом: общие суждения физики объявляются отношениями между символами, но отсюда могут быть сделаны выводы, переводимые в суждения о наблюдаемых величинах. Логические позитивисты подчёркивают в отличие от Маха, что нельзя требовать от современной физики, чтобы каждое её суждение непосредственно переводилось в суждение об отношениях между наблюдаемыми величинами.

Физическая теория состоит из символов, которые объявляются продуктами свободного воображения человека. Эти символы не могут быть объяснены логически. Их происхождение — психологическое, и они составляют основное ядро того, что называют «творческим мышлением». В этом смысле каждая теория содержит, по мнению логических позитивистов, субъективный элемент. Базис физической теории, составленный из предложений о наблюдениях, считается «объективным»; субъективна только «верхушка теории» — система абстрактных символов.

Но сразу возникает вопрос: как связана верхушка с основанием, как связывается система символов с протоколами лаборатории? Необходимость построить мост между ними особенно подчёркивали Рейхенбах и Карнап. Последний считает, что всякая физическая *теория* состоит из трёх частей: первой частью являются уравнения теории (например, уравнения электромагнитного поля Максвелла, уравнения движения Ньютона). Вторая часть — это правила математики, или шире, правила логики, которые обеспечивают манипуляции с этими уравнениями; они сводятся к правилам логического синтаксиса. Третья

часть — это суждения, которые определяют физический смысл таких слов, как «расстояние», «время», «момент», «одновременность», «масса», «сила». Эти суждения были названы Карнапом «семантическими правилами».

Итак, физическая теория сводится к языку, снабжённому определённой интерпретацией. Чтобы образовать физическую теорию, необходимо утвердить синтаксические и семантические правила, управляющие ею. Синтаксические правила должны дать характеристику символов теории, аксиом, формул, доказательств. Семантические правила обеспечивают интерпретацию, так как они соединяют абстрактные понятия с протокольными предложениями.

Физическая теория сначала «как бы висит в воздухе»: конструкция начинается с верхушки из символов, а потом прибавляются всё более «низкие уровни». Наконец, посредством семантических правил самый низкий уровень основан на твёрдой почве наблюдений.

Семантические правила физики заключаются в описании физических операций. Ещё задолго до того, как лингвистический термин «семантика» стал применяться логическими позитивистами, а именно в 1927 г., Бриджмен ввёл в физику эти семантические правила под названием «операциональных определений» понятий, предложив тем самым тот мост между «верхушкой» и «основанием», который искали логические позитивисты. Так логический позитивизм накрепко связал себя с операционализмом.

Логические позитивисты объявили, что интерпретация физики, которая игнорирует операциональные определения символов, тем самым лишена возможности установить связь между символами и наблюдаемыми явлениями. Всякая физическая теория, которая не содержит операционального определения её понятий, объявляется «бессмысленной».

Итак, основной задачей физической теории логические позитивисты считают изобретение системы символов и выработку их операциональных определений. Такое построение физической теории избавляет, по их мнению, физику от двусмысленностей языка, обеспечивает точность и простоту. Маховская формула предмета физики «экономное описание ощущений» расширяется и заменяется формулой «экономное описание ощущений посредством символов и операциональных определений».

Можно согласиться с тем, что уравнения движения Ньютона, например, сами по себе ещё не являются физической теорией движения, что лишь определение физического смысла заключающихся в них понятий делает эту систему уравнений теорией движения, которая может быть подтверждена экспериментом. Но каков смысл утверждения, что уравнения Ньютона или уравнения Максвелла подтверждаются экспериментом? Для диалектического материалиста это подтверждение служит доказательством того, что эти уравнения выражают объективные, независимо от сознания физика существующие связи физических явлений. Для логических позитивистов это означает лишь возможность прибавить к этим уравнениям достаточно простым путём такие операциональные определения, что вся система будет в согласии с опытом, т. е. совокупностью ощущений. Об отражении реальной природы в законах Ньютона и Максвелла с позитивистской точки зрения не может быть и речи; «бессмысленно» в физике даже ставить такой вопрос.

В последнее время логические позитивисты вынуждены были по существу отказаться от строгого проведения операционалистского взгляда на природу физической теории. Они всё больше подчёркивают теперь, что физические теории являются продуктом свободного воображения. Всё чаще говорится о конвенциональном характере физического знания. Характерно в этом отношении высказывание физика Линдсея. Он опасается того, что даже операционализм может иметь материалистическую основу. «...Желание операционалиста подчинить постулативную структуру физической теории прямому инструментальному испытанию отражает сознательное или бессознательное чувство.., что существует окончательное истинное отображение реальности (мне это представляется бессмысленным). Вероятно, я — неисправимый конвенционалист, но я считаю это иллюзорной точкой зрения, не имеющей ничего общего с физикой как наукой, с успехами физики. Если бы она реально помогала нам в поисках лучших объяснений, то я как прагматист, не колеблясь, принял бы её с энтузиазмом... Будущее физической теории для меня — в творческом воображении» [1].

---

[1] *R. V. Lindsay,* Operationalism in Physics Reassessed, «The Scientific Monthly», October 1954, p. 223.

Трудно найти более откровенное идеалистическое высказывание по поводу физической теории. Опасения Линдсея, конечно, напрасны. Философская основа у него и у операционализма — одна и та же, и критикует он операционализм только за то, что он, по его мнению, оставляет мало места для «творческого воображения».

В последних работах Франк говорит, что операциональный критерий смысла применяется к физической теории очень сложным образом, только «в конечном счёте». Невольно встаёт вопрос: не сводится ли тогда эта так сенсационно разрекламированная точка зрения к тривиальному положению о проверке теоретических выводов физики экспериментом?

Основная задача физической теории состоит совсем не в том, чтобы установить правила, соответствующие протокольным предложениям, правила предсказаний опыта. Её цель — знание законов и свойств объективного мира, знание, увеличивающее нашу власть над природой и дающее нам возможность правильного предвидения.

Логические позитивисты видят в физической теории логические конструкции, созданные путём творческого воображения. Оторвав эти конструкции от ощущений, они ищут связи теории с фактами опыта через операциональные определения понятий, через различные правила соответствия. На самом же деле «логические конструкции» возникают на основе ощущений, в которых отражается реальный мир, и являются результатом синтеза в практике эксперимента всех средств непосредственного познания (ощущений, восприятий и представлений); именно благодаря этому синтезу в мышлении человек проникает в глубокие существенные связи между явлениями.

Физики, поддерживающие операционалистское понятие реальности, в операционалистском духе понимают природу физической теории.

По мнению руководителя копенгагенской школы Нильса Бора, наука отличается от не-науки только тем, что она может предсказывать явления природы. По его мнению, самое большее, что может дать физическая теория, — это стимулирование нового развития за пределами её первоначального объёма.

Гейзенберг подчёркивает, что «квантовая теория имела дело... не непосредственно с природой, а с нашими *зна-*

*ниями* о природе»[1]. Современная физика якобы занимается не строением атома, а процессами, которые мы воспринимаем при наблюдении атома. Физика должна быть основана исключительно на отношениях между «принципиально наблюдаемыми» величинами (например, частоты и интенсивности линейчатых спектров, но не орбиты электронов). Это значит, что в физической теории могут быть только те понятия, которым можно придать операциональный смысл. Гейзенберг считает, что квантовая физика перестаёт быть объективной наукой в классическом смысле слова. Она становится промежуточной наукой между физикой и психологией.

Дирак объявляет, что «вещь, которая никогда не может быть наблюдаема, не существует для физика»[2]. Он считает положительной чертой квантовой теории то, что она не даёт более детальных результатов, чем те, которые могут быть проверены экспериментом. Его не интересует вопрос о том, связано ли соотношение неопределённостей с самой физической реальностью или только с нашим знанием физической реальности, — дилемма, которая очень беспокоила Эйнштейна. «Всё, что физик реально хочет от своей теории, — это определённый ряд правил, дающий ему возможность получить результаты, сравнимые с экспериментом...»[3]

В своих последних статьях Дирак восстанавливает идеи эфира и абсолютного времени, которые, по его мнению, могут быть приведены в согласие со всеми общими физическими принципами современной физики. Мы не будем обсуждать эти утверждения Дирака по существу, так как это выходит за рамки данной философской статьи. Нас интересует общая философская установка Дирака при создании новой физической гипотезы, совмещающей теорию относительности и квантовую механику с понятиями эфира и абсолютного времени.

Дирак подчёркивает, что он не собирается доказывать действительное существование в природе эфира или абсолютного времени, что его интересует лишь совместимость

---

[1] *В. Гейзенберг*, Философские проблемы атомной физики, стр. 117. (Курсив мой. —*Т. Г.*)

[2] *P. A. M. Dyrac*, Quantum Mechanics and the Aether, «The Scientific Monthly», 1954, March, p. 143.

[3] Ibid., p. 144.

этих понятий с теорией относительности в рамках квантовой механики. Если эфир и абсолютное время доставляют более простое описание природы и дают больший практический успех, чем «безэфирное» описание, то их надо опять ввести в физическую теорию. Если же может быть установлена более простая теория без эфира, то Дирак вполне согласен отказаться от него.

Критерий практического успеха физической теории, а также критерий простоты объявляются всеми логическими позитивистами основными критериями «хорошей» теории. Истинность теории, отражение ею объективной реальности, именно то, что обусловливает практический успех, считается «метафизикой», «вводящими в заблуждение положениями». Франк утверждает, что уже в последние десятилетия XIX века потерпело крах убеждение в том, что наука открывает «истину о вселенной» [1]. Физические теории имеют «объективную основу», поскольку они говорят о данных опыта. Что именно понимает Франк под «объективным» и «субъективным», видно из следующего его высказывания: «Взгляды ортодоксальных католиков не были более субъективными, чем взгляды инженера. Философы средних веков считали, что они могут доказать существование бога так же объективно, как существование тяготения... Вопрос просто в том, какая теория более практична в достижении некоторой цели» [2]. По мнению Франка, выбор между теориями Птолемея и Коперника был сделан окончательно тогда, когда развилась такая историческая ситуация, которая придавала больше значения математической простоте теории, чем её полезности в поддержке религии.

Относительно простоты и изящества теории хочется ответить позитивистам известными словами Больцмана: «Оставим красоту портным и сапожникам». Простота и красота теории, о которых так заботятся позитивисты, являются второстепенными свойствами по сравнению с объективной истинностью теории. В истории физики не раз бывало, что простая теория оказывалась неистинной, а сложная теория отражала правильнее и глубже объективную реальность. Теория относительности и квантовая

---

[1] *Philipp Frank*, Modern Science and its Phylosophy, p. 4.

[2] «The Letter from P. Frank», «The Scientific Monthly», April 1955, p. 279.

механика сложнее, чем ньютоновская механика, — однако они являются более высокими ступенями познания объективной реальности; практический успех их именно на этом основан и только этим объясняется. Позитивисты впадают в явное противоречие с требованием не выходить за пределы опыта, когда они объявляют критерием положительной оценки теории простоту, экономию мышления. Ведь принцип простоты физической теории является, как мы видели выше у Дирака, априорным положением, существующим до опыта, до экспериментов, подтверждающих теорию.

«Принцип наблюдаемости» Гейзенберга тесно связан с махистским принципом «чистого описания», которому следуют современные позитивисты. Физик Линдсей, выступая против *объяснения* в физике, считает, что надо запретить физикам даже ставить вопрос «почему», как «бессмысленный», ведущий к бесконечному регрессу. Франк объявляет различие между описанием и объяснением «метафизическим». Операционалисты предлагают говорить об объяснении только в смысле сведения сложных операций к более простым операциям.

Утверждение о том, что какие-либо явления «принципиально ненаблюдаемы», — по существу догматическое, и, если выразиться любимым термином позитивистов — «бессмысленное» и «метафизическое» утверждение. Какой опыт может нам дать принципиальное, окончательное решение вопроса о наблюдаемости? Те мысленные опыты, о которых в наше время говорит квантовая механика, не могут быть абсолютизированы, если встать на точку зрения бесконечного развития познания.

То, что с точки зрения современной физической теории кажется сегодня «принципиально» ненаблюдаемым, при дальнейшем развитии физики может оказаться наблюдаемым. Когда де Бройль в 1924 г. предположил волновые свойства материи, они ещё были «ненаблюдаемыми» и стали «наблюдаемыми» лишь после опытов Дэвиссона, Джермера, Томсона и др. Ни экспериментальные данные, ни математический аппарат физической теории не дают возможности утверждать, что какое-либо явление будет всегда «принципиально» ненаблюдаемым. Это — не физический вывод, а философский агностический взгляд, который навязывается философами-идеалистами современной физике.

Физика всегда пользовалась и продолжает пользоваться «ненаблюдаемыми» величинами, создавая о них научные гипотезы, без которых невозможно развитие науки. Достаточно напомнить атомистическую гипотезу, которую так рьяно стремились удалить из физики позитивисты. В физике всегда огромную роль играло объяснение наблюдаемых фактов посредством ещё не наблюдаемых величин.

Простое описание экспериментов, регистрация внешних поверхностных явлений ещё не есть теория. Физическая теория начинается там, где уже есть *объяснение* фактов, где даётся обобщённое отражение объективной реальности. Задачей физической теории является отражение необходимых внутренних связей, закономерных отношений между физическими явлениями. Эта задача ставится самой действительностью, которая не является нагромождением случайных событий, а подчинена строгим законам. Закономерные связи между явлениями существуют объективно, и связи между ощущениями являются только отражением этих объективных связей. Различие между внешней видимостью и внутренними связями не выдумано людьми; оно существует в самой природе. «...Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, — писал Маркс, — то всякая наука была бы излишня...» [1]. Объясняя теплоту механическим движением молекул, а цвет определённой длиной электромагнитной волны, физики не открывают какую-то независимую от явлений неизменную сущность, скрытую под твёрдой скорлупой, подобно ядру ореха. В процессе научного познания физики пробиваются сквозь скорлупу внешних поверхностных явлений к более существенным глубоким связям тех же явлений, которые мы знаем из обыденной жизни.

История физики показывает, что физическое познание шло от описания внешних, поверхностных связей к познанию всё более глубоких существенных связей, к познанию законов.

Яркое доказательство истинности физических теорий Лауэ видит в том факте, что в процессе развития различные теории объединяются. «Это вполне естественное

[1] *К. Маркс,* Капитал, т. III, Госполитиздат, 1955, стр. 830.

соединение до того совершенно независимых теорий света и электродинамики является, может быть, крупнейшим из тех событий, на которые указывалось во введении как на доказательство истинности физического познания»[1]. Тесная связь атомистической теории кристаллов и волновой теории рентгеновых лучей, объединение теорий термодинамики и оптики — всё это является, по мнению Лауэ, теми «поразительными событиями, которые сообщают физике её убедительную силу».

Познание есть нечто гораздо большее, чем простое наблюдение и производство «операций». Сложный процесс абстракции в физических теориях, принимающих всё более математический характер, не отдаляет физику от объективной реальности, а наоборот, приводит её к более глубокому и конкретному познанию физических явлений. Отмеченные Лауэ открытия являются как раз теми конкретными физическими истинами, которые отражают существенные взаимосвязи объективных явлений природы. С точки зрения диалектического материализма открытия связей между электромагнетизмом и светом, тепловыми и оптическими явлениями и др., полученные сложным и абстрактным путём при помощи цепи математических уравнений, являются ступенью познания действительной сущности этих явлений.

Правильный взгляд Лауэ противоположен взгляду логического позитивиста Франка, который видит лишь чисто формальное математическое объединение физических теорий. Он утверждает, что открытие Максвеллом электромагнитной теории света ничего не говорит о сущности света или электромагнетизма. Сущность света не прояснилась также, по его мнению, после опытов Герца. Установление связи между двумя этими различными областями физических явлений сводится им к идентичности математических отношений между некоторыми символами, «к подобию дифференциальных уравнений». Бессмысленно задаваться вопросом, чем объясняется это подобие уравнений. Это не приличествует позитивисту с его скромными задачами описания, а не объяснения явлений. Между тем математические уравнения дают физическую теорию только тогда, когда они связаны с действительно-

[1] *Max v. Laue*, Die Geschichte der Physik, S. 48.

стью, когда показывается связь математической структуры с материальным миром, к которому она относится. Дифференциальные уравнения Максвелла обнаруживают подобие, хотя они и относятся к различным областям явлений, потому что существует подобие явлений, единство в самой природе.

Принцип «чистого описания» — это агностический принцип, исходящий из неверия в познавательные способности человека. Он тормозит развитие физики, так как выпячиваются на передний план внешние связи и затушёвываются существенные отношения.

В современной физике задача нахождения связи физической теории с экспериментом осложняется, потому что между экспериментом и очень абстрактной физической теорией теперь значительно более далёкое расстояние, чем в классической физике. Современная физика требует большой силы мысли и изобретательности в проверке связи её абстрактных понятий и законов с объективной реальностью. В общей теории относительности Эйнштейна, в квантовой механике показ объективного содержания понятий и законов является серьёзной и сложной задачей. Эта задача становится уже существенной частью самой физической теории. Именно на такую позицию стали Зоммерфельд, Ланжевен, Планк, Эйнштейн, Лауэ. Они отвергали позитивистский взгляд на природу физической теории и подчёркивали, что физика имеет дело с реальными процессами; цель её — открыть закономерности, которым подчиняются эти процессы. Законы физики, пишет Планк, «не определяются тем, что происходит в маленьком человеческом мозгу, но существовали ещё до того как появилась жизнь на земле и будут существовать после того как последний физик исчезнет с её лица» [1].

Планк особо останавливается на том значении, какое имеет объективная реальность при создании новой физической теории на основе отдельных, порой разрозненных результатов наблюдений. «История физики показывает нам, что эта задача необычайно трудная всегда разрешалась лишь на основании принятия реального, независи-

---

[1] *М. Планк*, Картина мира современной физики, «Успехи физических наук», т. IX, вып. 4, 1929, стр. 409.

мого от человеческих чувств мира, и не может быть никакого сомнения, что и в будущем это так и останется» [1].

Эйнштейн неоднократно говорил о том, что физическая теория должна давать модель реальности, изображать самые явления [2]. В уже упомянутом письме к Самуэлю он пишет: «Мы с Вами сходимся в том, что в отличие от неверующих, верим в возможность теории, которая представляет реальность и законы которой являются отношениями между вещами, а не только между вероятностями» [3].

Существует глубокое различие между взглядом Эйнштейна и позитивистов на квантовую физику. Эйнштейн считает задачей физики «полное описание действительной ситуации». Позитивисты же утверждают, что не существует в квантовой физике «действительной ситуации», потому что невозможно провести грань между наблюдателем и наблюдаемым предметом.

Эйнштейн стремился отделить научное физическое содержание квантовой механики от её идеалистической интерпретации. В статье «Метод теоретической физики» он пишет: «Если вы хотите выяснить у теоретиков-физиков методы, которые они применяют, я советую Вам твёрдо придерживаться следующего принципа: не прислушивайтесь к их словам, а сосредоточьте внимание на их делах» [4]. Этот совет Эйнштейна никоим образом нельзя понимать в операционалистском смысле: под «делами» он разумеет не просто экспериментальные операции, но также теоретическую физику.

Творцы квантовой механики пришли, по нашему мнению, к результатам, которые обнаруживают диалектику в природе, но они не в состоянии их правильно философски осмыслить.

---

[1] *Max Planck*, Vortäge und Erinnerungen, Stuttgart 1949, S. 208.

[2] У Эйнштейна встречаются иногда отдельные формулировки предмета физики, по форме сходные с махистскими. Так, например, он неоднократно говорит, что предметом физики является координация наших ощущений. Но ощущения, по его мнению, обусловливаются объективной реальностью. В своём взгляде на физическую теорию Эйнштейн явно отличается от Маха, который считал физические теории лишь «строительными лесами».

[3] *Herbert L. Samuel*, Essay in Physics, New York 1952, стр. 161.

[4] *Albert Einstein*, The World as I see it, London 1935, p. 131.

* *
*

Вскоре после того, как была опубликована «теория дополнительности» Бора, в зарубежной печати появились высказывания о том, что эта интерпретация квантовой механики не укладывается в рамки классической формальной логики. Ряд авторов [1] пытались создать новую логику, «логику дополнительности».

Дело в том, что классическая формальная логика является двузначной, потому что она имеет дело только с двумя значениями: истины и лжи. Между тем квантовая механика с её соотношением неопределённостей, с вероятностным характером её предсказаний изменяет, по мнению этих авторов, логическую противоположность истинного и ложного. Рейхенбах, например, вводит новое значение истины, промежуточное значение, которое он называет «неопределённостью» (indeterminacy). Он относит это значение истины к той группе предложений, которые объявляются Бором и Гейзенбергом «бессмысленными» (одновременное точное измерение импульса и координаты частицы).

Рейхенбах рассуждает следующим образом: если имеется предложение о каком-либо явлении, которое может быть измерено при определённых условиях, но не может быть измерено при других условиях, то естественно рассматривать его значение при этих последних условиях как «неопределённое». Вовсе не обязательно исключать предложения об этом явлении из области предложений, имеющих смысл; необходимо только указать, что эти предложения не являются ни истинными, ни ложными. Именно это достигается введением третьего значения истины, «неопределённости».

Это значение надо строго отличать от значения «непознанного». Макроскопические вероятностные отношения имеют другую логическую структуру, чем квантово-механические: в макрофизике не может идти речь о «неопреде-

[1] См. *J. V. Neumann*, Mathematische Grundlagen der quantenmechanik, Berlin 1932, S. 130 ff., *Birkhoff G.* и *J. Neumann*, Ann. of Math., 37, 823 (1936); *Detouches — Fevrier*, La structure des theories physiques, Paris 1951; *H. Reichenbach*, Philosophic Foundations of Quantum Mechanics, Berkley and Los Angeles 1946; *C. F. Weizsäcker*, Komplementarität und Logic. Die Naturwissenschaften, 1955, Heft 19 und 20.

лённости», а только об ещё не познанных, неизвестных явлениях, которые принципиально можно будет определить в будущем; в настоящем пока что ещё нет для этого достаточных технических средств. Значение физической величины в макрофизике может быть неизвестным, но в то же время мы знаем, что оно истинно или ложно. Здесь вполне применима классическая двузначная логика (конечно, в её усовершенствованной форме — математической логики).

Совершенно иначе обстоит дело в квантовой механике: она требует применения трёхзначной логики. Здесь теряет значение основной закон традиционной формальной логики, закон исключённого третьего, так как «третье» не только не исключается, но именно утверждается. Вероятностный характер предсказаний в квантовой механике, по мнению Рейхенбаха, связан с неповторимостью отдельного случая. Именно этот факт он хочет выразить, рассматривая ненаблюдаемые величины как «неопределённые».

В этой трёхзначной логике остаётся открытым вопрос, относятся ли измеряемые явления к волнам или к корпускулам; здесь употребляется так называемый «нейтральный» язык. Рейхенбах применяет именно к «интерфеноменам» постулируемое им третье значение «неопределённости». Благодаря «нейтральному» языку трёхзначной логики, по его мнению, избегаются «каузальные аномалии», т. е. устраняются трудности применения понятия причинности в квантовой механике.

Полетта Детуш даёт другой вариант трёхзначной логики. В книге «Структура физических теорий» она пытается определить «исчисление экспериментальных предложений» для квантовой механики (экспериментальными предложениями Детуш называет предложения, в которых даются результаты измерений физических величин).

Исчисление экспериментальных предложений в классической механике основано на двузначной классической логике. Но в квантовой механике экспериментальные предложения должны выражать согласно соотношению неопределённостей Гейзенберга и принципу дополнительности Бора результаты несовместимых измерений.

Детуш делит экспериментальные предложения на два класса: 1) класс совместимых пар предложений и 2) класс несовместимых пар предложений. Для второго класса

предложений коренным образом изменяются правила исчисления предложений. Одной из основных операций исчисления в двузначной логике является, например, логическое умножение (соединение двух предложений при помощи союза «и»). По отношению к несовместимым предложениям, конечно, нельзя применить логическое произведение; ведь такое произведение не может быть истинным, так как предложения несоединимы; но его нельзя назвать также ложным, так как истинность или ложность экспериментальных предложений проверяются экспериментом; здесь же ложность логического произведения может утверждаться без всякого опыта, без измерения. Именно таким образом вводит Детуш в логику третье значение: «абсолютно ложный». Понятие «абсолютно ложного» у Детуш является по существу логическим оформлением «принципиально ненаблюдаемого». Ведь «абсолютно ложно» только то, что принципиально ненаблюдаемо, например, одновременное точное измерение положения и импульса частиц или, говоря языком Детуш, «абсолютно ложные пары несоединимых предложений».

Подобно Рейхенбаху Детуш считает, что развиваемая ею «логика дополнительности» снимает противоречие волны-частицы: всё, что имеет «волновой аспект», описывается, не противореча всему тому, что имеет «корпускулярный аспект» и наоборот. Детуш называет «логику дополнительности» логикой «субъективности», так как она связана с «существенным индетерминизмом» квантовой теории. Критерием этого «существенного индетерминизма» она считает наличие в физической теории пар величин, которые не могут быть измерены одновременно. Всякая будущая физическая теория будет, по её мнению, «существенно индетерминистской». Квантовая механика объявляется «субъективистской» физической теорией, пришедшей на смену «объективистской» классической механике с её явным или неявным детерминизмом. Центральная идея квантовой механики — это, по её мнению, именно субъективизм, т. е. нерасторжимая связь между наблюдателем и наблюдаемой системой, между субъектом и объектом.

При изучении логической структуры физических теорий Полетта Детуш пришла к следующему выводу. Такая физическая теория, как волновая механика, по своей структуре резко отличается от классической физической

теории. Классическая физическая теория объявляется полной и замкнутой, так как она носит детерминистический характер. Волновая механика по своей природе не может быть полной; она является «открытой» теорией, «неполной» в том смысле, что её можно заменить более полной теорией, в которую войдут величины, не известные волновой механике. Эта более полная теория также будет волновой механикой и будет обладать теми же основными свойствами, как современная теория волновой механики: «открытым» характером и «существенным» индетерминизмом.

Примером, подтверждающим этот взгляд Полетты Детуш, Жан Луи Детуш считает переход от волновой механики с волновой функцией к нерелятивистской механике со спином [1]. Для простой волновой механики спин является неизвестной величиной. Теория со спином является более полной теорией, но она имеет ту же структуру, что волновая механика без спина. Итак, всякая будущая теория, которая заменит современную волновую механику, будет иметь ту же структуру, что и последняя. Эквивалентные волновой механике теории, носящие объективный детерминистический характер, могут иметь, по его мнению, только эвристическую ценность.

Другие авторы (Биркгофф, Нейман, Вейцзеккер, Штраусс) дают иные варианты формальной структуры новой логики, но все они согласны с тем, что в такой физической теории, как теория квант, должна быть применена трёхзначная логика.

Надо отметить, что многозначные логики не впервые были созданы упомянутыми авторами, а гораздо раньше развивались независимо друг от друга Лукасевичем, Тарским и др., но вопрос об их применении оставался открытым. Лишь в последние годы появились попытки применить в физике трёхзначную логику.

В позитивистской литературе идёт спор о том, действительно ли квантовая механика должна развиваться в рамках неклассической логики. Многие считают, что её можно обосновать средствами двузначной логики. Некоторые авторы считают задачу обоснования кван-

[1] Спни — собственный механическнй момент колнчества двнження электроиа (нлн другнх элементарных частиц), обусловленный его квантовой прнродой. От велнчины спииа зависят свойства элементарных частиц.

товой механики при помощи неклассической логики в настоящее время непосильной для отдельных учёных; по их мнению, это может быть выполнено лишь несколькими поколениями физиков, математиков и философов. Основной задачей философии в физике они считают *аксиоматизацию физики* на основе классической двузначной логики.

С точки зрения диалектического материализма, конечно, полезно рассмотрение логической структуры физических теорий и анализ логических понятий, применяемых в современной физике. Но этот анализ должен идти не по пути той или иной модификации традиционной логики, исключающей реальное противоречие волны и частицы в физике, а по пути вскрытия ограниченности формальной логики и применения в физике диалектической логики.

Нет необходимости разбирать различные формальные конструкции трёхзначной логики Рейхенбаха, Детуш, Биркгоффа, Неймана и др. с точки зрения простоты, экономии мышления, как это делают их рецензенты, стоящие в основном на общей с ними философской позиции. На примере этих работ видна ложная философская установка, обрекающая на неудачу попытки дать логическое обоснование квантовой механики. Все вышеупомянутые авторы догматически принимают философский «принцип дополнительности» Бора, считают непреодолимым связанный с ним индетерминизм, якобы существующий в микромире, отрицают объективность противоречий квантовых явлений, абсолютизируют неполноту современной квантовой механики.

Предисловие к книге Детуш написал Луи де Бройль, и Детуш постоянно ссылается на него. Но получился большой конфуз: Детуш заковала квантовую механику в схему «логики дополнительности», «логики индетерминизма», а де Бройль вместе с рядом других физиков, стихийных и сознательных материалистов, в последние годы отошёл от концепции Бора и Гейзенберга, которую он тогда защищал.

На смену субъективистской идеалистической интерпретации квантовой механики за рубежом в настоящее время пробивается к жизни здоровая тенденция развития квантовой механики на почве материализма и детерминизма, на основе диалектической логики.

Инициатива была проявлена известным физиком Давидом Бомом. Он написал статью, в которой заявил

о возможности создания детерминистической теории физических явлений. Бом интерпретирует квантовую механику на основе представления о «скрытых параметрах». Он утверждает, что «результат любого индивидуального акта измерения определяется координатами и импульсами отдельных частиц — пока что скрытыми, но в принципе точно находимыми»[1]. Бом развивает теорию «волны-пилота», предложенную де Бройлем 25 лет тому назад. Остановимся вкратце на истории возникновения и сущности этой теории, о которой так много говорится теперь в физической литературе.

В 1927 г. в своём докладе на пятом Сольвеевском съезде ведущих физиков де Бройль развил теорию, которую образно назвал «теорией волны-пилота»: рассматривая частицу как существующий независимо от нашего сознания реальный объект, он объявил, что волна «ведёт» частицу. Де Бройль исходил из признания объективной реальности микроявлений и возможности получения их точного физического описания. Согласно его теории явления развёртываются в пространстве — времени специальной теории относительности.

Эта теория на съезде встретила мало сторонников. Благожелательно к ней отнёсся Эйнштейн. Паули же выдвинул против неё резкие возражения. Именно на этом съезде копенгагенская школа поставила в явной форме вопрос об индетерминизме квантовой механики. Надо отметить, что председатель съезда Лорентц вместе с Эйнштейном, который считал индетерминизм абсурдом, настаивал на том, что физика должна быть детерминистической.

В 1928 г. после критических размышлений о своих открытиях и под влиянием возражений де Бройль пришёл к выводу, что невозможно защитить теорию «волны-пилота», и присоединился к интерпретации копенгагенской школы, которой придерживался в течение последующих 25 лет. Когда в 1952 г. появилась статья Бома, в которой преодолевались возражения Паули против теории «волны-пилота», де Бройль стал также работать в направлении материалистической интерпретации кван-

---

[1] *Д. Бом*, О возможности интерпретации квантовой теории на основе представления о «скрытых» параметрах ст. 1, «Вопросы причинности в квантовой механике», стр. 73.

товой механики. Он заявил в своей статье «Останется ли физика индетерминистической?», что физик «инстинктивно всегда остаётся реалистом». Де Бройля привлекала возможность изобразить наглядно физические явления в рамках пространства и времени на основе строгого детерминизма.

Такова же основная философская установка французского физика-материалиста Вижье. Трудности, стоящие перед теорией, он предлагает преодолеть не путём идеалистического истолкования сущности познания, а посредством исследования материальной реальности, лежащей в основе наблюдения явлений. Вижье говорит о том, что ситуация в квантовой механике аналогична ситуации, создавшейся в XIX веке, когда некоторые теоретики предполагали существование атомов *до* экспериментального их открытия.

Эти поиски за рубежом материалистической и детерминистической интерпретации квантовой механики подвергаются ожесточённой критике со стороны копенгагенской школы. Но они возбуждают всё больший интерес и симпатии среди физиков. Как бы ни были несовершенны пока эти теории, но отраден сам факт их появления: в них оспаривается субъективно-идеалистическое истолкование квантовой физики, довлевшее почти 25 лет над умами многих физиков в капиталистических странах.

### Операционализм о физических понятиях

Проблема физических понятий приобретает особое значение в ту эпоху развития физики, когда рушатся старые понятия и со всей остротой встаёт вопрос об определении новых понятий, вопрос о сущности физических понятий вообще. Естественно поэтому, что предложенный Бриджменом анализ физических понятий нашёл широкий отклик среди физиков, возбудив оживлённый обмен мнений по поводу природы физических понятий. Бриджмен объявил, что природа и структура физики могут быть поняты только путём анализа основных физических понятий, так как они являются «строительными кирпичами физического описания».

Анализ физических понятий должен, действительно, способствовать пониманию природы физической теории. Однако всё зависит от того, как именно производится

этот анализ. Посмотрим же, насколько может способствовать анализ Бриджмена правильному взгляду на сущность физической теории.

Бриджмен потрясён изменчивостью физических понятий, особенно на последнем этапе развития физики; он стремится к достижению большей устойчивости наших знаний. Поэтому его учение о понятиях не связывает себя больше со свойствами предметов: при открытии новых свойств приходится каждый раз заново пересматривать понятия. В основу определения понятий он кладёт физические операции измерения. Он считает их более устойчивой основой для физической теории, так как они просты и далее «неанализируемы». Бриджмен считает, что таким образом мы можем двигаться вперёд без пересмотра понятий значительно более долгое время, чем если бы мы связали понятия со свойствами предметов.

Одно из любимых «изречений» Бриджмена следующее: то, что человек обозначает понятием, определяется наблюдением того, что он *делает* с ним, а не тем, что он *говорит* о нём.

Согласно Бриджмену, мы не можем знать значения, смысла понятия до тех пор, пока не укажем операции, которые выполняются в конкретной ситуации применения этого понятия. Например, понятие «давление газа» ничего не означает, пока не будет описана операция измерения давления при помощи какого-либо аппарата, показания которого дадут нам давление газа. Температура не означает какое-либо объективное свойство тела, но лишь показание термометра, т. е. лишь описание операции измерения температуры.

Итак, только операции придают смысл понятиям. Операционализм провозглашает коренное изменение в нашем мышлении, так как запрещает применять понятия, о которых нельзя дать отчёт посредством операций. Такие понятия объявляются просто «бессмысленными».

Операционалистский критерий смысла понятий хорошо знаком нам уже из сочинений логических позитивистов и находящихся под их влиянием физиков. Это по существу тот самый вульгарно-эмпирический критерий смысла, который не допускает введения в физику ненаблюдаемых величин.

История физики доказывает, однако, правомерность применения понятий, которые не определяются посредст-

вом лабораторных инструментальных операций. Таково, например, понятие потенциальной энергии, играющее важнейшую роль в физике. Таково большинство понятий квантовой механики. Участники дискуссии «О современном положении операционализма» правильно указывали, что с позиций операционализма нельзя дать определение даже такому основному понятию квантовой механики, как «элементарная частица»[1]. Тем не менее неоперациональные понятия не только не лишены смысла, но играли всегда существенную роль в физике.

Однако никто из участников дискуссии не вскрыл субъективно-идеалистической сущности анализа понятий операционализмом, операционалистского критерия смысла понятий.

Критерием смысла понятия является доказанное практикой эксперимента отражение понятием объективно существующих явлений, а не операции измерения, известные на данном этапе исторического развития физики. Давление газа и температура тела существуют *до* всякого измерения. Физические тела имеют массы и заряды также тогда, когда эти величины не измеряются. Планк неоднократно подчёркивал, что «совершенно невозможно вводить в физическую картину мира понятия, которые каким бы то ни было образом связаны с искусством человеческой техники измерений»[2].

Вопрос о возможности измерения тех или иных величин, а следовательно, по Бриджмену, сообщения смысла понятиям, связанным с этими величинами, решается не техническим устройством измерительных приборов, а той физической *теорией,* которая позволяет сделать те или иные утверждения относительно связи непосредственно наблюдаемых показаний приборов с реальным физическим состоянием данной системы.

Несмотря на то что физиков привлекала близость точки зрения Бриджмена к экспериментальной практике, всё же и они чувствовали односторонность и узость позиции Бриджмена. Физик Линдсей, например, указывал в своей критике операционализма, что даже в простом

---

[1] «The Present State of Operationalism», «The Scientific Monthly», October 1954, p. 209—239.

[2] *М. Планк,* Картина мира современной физики, «Успехи физических наук», т. IX, вып. 4, 1929, стр. 432.

законе свободного падения тел $S = \frac{gt^2}{2}$ ускорение тяжести $g$ получает значение не путём прямого измерения. Мы должны применить формулу, чтобы вычислить $g$; это указывает на важность теории в любой экспериментальной ситуации. Особенно отчётливо выявляется это положение в квантовой механике. Смысл понятий «координаты» и «импульса» электронов определяется не возможностями их измерения, а физической теорией, которая отражает объективные необычные свойства электрона, имеющего одновременно и волновую, и корпускулярную природу. При установлении этой физической теории, конечно, большую роль играли экспериментальные результаты. Но наши операции измерения физических величин могут быть ошибочными, дезориентирующими физика, если он не будет руководствоваться физической теорией, правильно отражающей объективную реальность.

Раздувание значения измерения, которое является лишь одним из моментов физического познания, замена познания физических явлений операциями измерения, в которых объект объявляется неотделимым от субъекта, — вот какова субъективно-идеалистическая основа операционального анализа понятий. Учение Бриджмена о понятиях вполне согласуется со взглядом Бора, который указывал на трудность образования человеческих понятий на основе «разделения субъекта и объекта».

Проследим на конкретном материале операционального анализа физических понятий, к каким физическим и философским выводам приводит эта позиция. В своём раннем произведении «Логика современной физики» Бриджмен даёт детальный анализ понятия длины, так как считает, что анализ этого понятия обнаруживает основные черты, общие всем другим физическим понятиям.

Длина определяется посредством операций, заключающихся в совпадении точек линейки с точками тела. Отчего зависит это совпадение? Бриджмен не желает задаваться таким вопросом, объявив совпадение «неанализируемой операцией». На самом же деле совпадение зависит от действительной, объективной длины предмета: именно она определяет форму совпадения точек линейки с точками предмета. Бриджмен придерживается идеалистического взгляда на сущность измерения и понятия длины, останавливаясь в своём анализе на операции «совпадения».

Бриджмен подчёркивает, что совершенно другие операции будут применяться при измерении длины движущихся тел, так как длина будет изменяться в связи со скоростью движущегося тела. Поскольку операции измерения длины движущегося тела отличны от измерения длины покоящегося тела, понятие «длины» в специальной теории относительности Эйнштейна не означает, по мнению Бриджмена, то же, что понятие длины неподвижного стержня. Здесь от прямого тактильного измерения длины переходят к непрямому оптическому измерению. Строго говоря, длина, которая измеряется оптически, по мнению Бриджмена, должна быть названа другим именем, так как здесь другая операция измерения. При переходе из одной области явлений к другой, от одних масштабов к другим, изменяются операции, а следовательно, изменяется понятие длины: оптическая и тактильная длина — это два разных понятия. «...Не существует одна длина здравого смысла, а существуют различные виды длины — оптическая, тактильная в зависимости от нашего выбора метода измерения...» [1] То, что мы даём одно и то же название для этих разных понятий, диктуется только соображениями удобства: в пределах современной экспериментальной точности не обнаруживается численное различие между операциями этих двух видов.

При переходе от земных расстояний к огромным звёздным расстояниям понятие длины также совершенно изменяется по своему характеру: одно дело — сказать, что звезда находится на расстоянии 10 световых лет и совершенно другое дело — сказать, что почтовое отделение находится в ста метрах отсюда. В микромире применяется комбинация тактильных и оптических измерений, причём делаются некоторые допущения, отличные от астрономических (не рассматривается кривизна лучей света и т. д.).

Каков смысл утверждения, что диаметр электрона равен $10^{-13}$ см? — спрашивает Бриджмен. Единственным методом определения здесь понятия длины, его значения может быть рассмотрение операций, посредством которых получается число $10^{-13}$. В микромире понятие длины так

[1] *P. W. Bridgman*, Science and Common Sense, «The Scientific Monthly», July. 1954, p. 39.

сильно изменяется, что включает понятие электрического заряда, содержащееся в уравнениях поля.

«В атмосфере современной физики, — пишет Бриджмен, — прямо ощущается, что небезопасно забыть значительное различие в процедурах измерений... Для целей анализа, понимания *лучше* сначала применить понятия, намеренно выработанные так, чтобы не упустить из виду различия в процедурах. Конечно, позднее для целей специальной теории, может быть, удобнее будет объединить одним названием результаты операций, признанных различными, но всегда опасно *совсем* забыть, что это так сделано» [1].

Эти выводы очень характерны для позиции Бриджмена. Важнее всего для него различия в процедурах измерения, в операциях; именно последние формируют «реальность». «Длина, измеренная посредством тактильной процедуры», и «длина, измеренная посредством оптической процедуры», — это два различных понятия.

Известно, что у эскимосов существуют различные названия для «тюленя на льду» и «тюленя в воде», так как приходится применять различные виды охоты на тюленя в зависимости от его местонахождения. Не хочет ли Бриджмен возвратить нас к первобытному мышлению? Если, например, существует 10 различных способов измерения величины атома, то из этого нельзя заключить, что существует 10 различных видов атомов. Единственным разумным выводом является то, что величина одного и того же атома может быть измерена десятью различными способами.

В операциях измерения, конечно, есть большое различие, но не это является решающим для анализа понятия длины как общего объективного свойства явлений в различных областях природы. Наоборот, различие методов измерения длины в макро- и микромире обусловливается объективным различием форм проявления свойства протяжённости в различных областях природы.

Вывод Бриджмена о множественности понятий в связи с различными видами операций связан с его непониманием подлинной природы понятия как общего, отражающего существенные черты явлений. Понятие длины в окружающем нас мире средних масштабов, в мире космических

[1] *P. W. Bridgman*, Reflections of a Physicist, p. 13.

масштабов и в микромире выражает общее свойство, присущее всем этим областям природы, несмотря на применение действительно различных процедур измерения длины. Длину неподвижного стержня можно при желании тоже измерить различными способами. Но не в этом дело. Принципиальная проблема заключается в том, как изменяется, углубляется понятие длины при переходе к таким необычным явлениям, как явления микромира. Конечно, если считать длиной самые операции измерения, т. е. смешивать объективное свойство предмета с человеческой деятельностью измерения, то получится столько понятий длины, сколько существует видов её измерения. Такая множественность понятий противоречит основной задаче научного исследования — открытию общих отношений и закономерностей.

История развития физических понятий опровергает операционализм. Возьмём, например, развитие понятия температуры. Вначале температура означала число, полученное применением термометра определённого вида. Но при совершенно одинаковых условиях различно устроенные термометры давали различные показания, так что понятие температуры на первых порах было, действительно, произвольно связано с какой-либо отдельной операцией. После долгих усилий была установлена абсолютная термодинамическая шкала температуры, которая применяется независимо от любого термометрического вещества и даёт возможность объективного определения температуры, устанавливает объективный смысл физического понятия «температура».

Физические понятия никогда не могут быть полностью выражены через операции измерения. Содержание развивающегося понятия не может быть отождествлено с исторически ограниченными процедурами измерения.

Анализ понятия одновременности имеет большое значение в специальной теории относительности, оказавшей на Бриджмена, по его утверждению, решающее влияние при выработке им операционалистского взгляда на понятия. По мнению Бриджмена, Эйнштейн существенно изменил наш взгляд на понятия, показав в специальной теории относительности, что понятия физики должны определяться не посредством свойств тел, а посредством операций. Эйнштейн якобы не открыл ничего нового в природе времени или пространства, а просто осветил то,

что содержалось в физических операциях, применяемых при измерении пространства и времени[1].

Бриджмен признаёт, что классическая физика считала одновременность присущей объективным физическим явлениям. Но, когда перешли к высоким скоростям, оказалось, что в опыте ничто не соответствует абсолютному отношению одновременности между двумя событиями. Критика Эйнштейном понятия одновременности, по мнению Бриджмена, состоит в том, что одновременность не является абсолютным свойством двух событий, а лишь отношением событий к наблюдателю, производящему физические операции — измерения. Таким образом, одновременность теряет свой объективный характер и полностью связывается с операциями, которые производит человек.

Бриджмен подчёркивает, что в выборе операций мы свободны и что операции, которые выбирал Эйнштейн, определялись удобством и простотой. Утверждая, что не существует абсолютного покоя и абсолютного движения, мы якобы ничего не высказываем о самой природе, а говорим лишь о характере наших операций. Старый смысл слова «абсолютное» исчезает. Новый смысл, по Бриджмену, таков: вещь имеет абсолютные свойства, если получается одна и та же численная величина у всех наблюдателей при измерении посредством одной и той же формальной процедуры. Мы не знаем, по мнению Бриджмена, какой смысл имеет понятие одновременности двух событий, пока не установим конкретной процедуры, операций, посредством которых мы можем определить, одновременны ли эти два события. При этом оказывается, что существуют более простые и более сложные операции; более сложные операции применяются тогда, когда события происходят в отдалении друг от друга. Операционалистский анализ обнаруживает также, что понятие одновременности событий у одного наблюдателя отлично от определения одновременности вторым наблюдателем, движущимся относительно первого наблюдателя. Заслугу Эйнштейна Бриджмен усматривает в том, что он открыл смысл понятия одновременности в операциях, посредст-

[1] «Хотя математические величины, измеряющие пространство и время, входят в формулы симметрически, физические операции, посредством которых получены эти числа, совершенно различны; поэтому четырёхмерный континуум — чисто формальное дело» (*P. W. Bridgman*, The Logic of Modern Physics, New York 1954, p. 74).

вом которых определяется, одновременны или нет два физических события. Бриджмен считает, что Эйнштейн сознательно применял операционалистский критерий смысла понятий, что он первый дал операциональные определения длины и времени и что именно в этом заключается его революционное открытие.

То же утверждает Филипп Франк, только в отличие от операционального анализа *понятий* Бриджмена он даёт операциональный анализ *предложений*. Предложение «два отдалённых события одновременны» не является, по его мнению, высказыванием о наблюдаемом факте и поэтому не может быть частью физической теории. «Эйнштейн ясно понял, что это суждение нуждается в дополнении семантическими правилами или операциональными определениями»[1].

Нельзя отрицать, что Эйнштейн дал более глубокий и более детальный анализ физических измерений пространства и времени, чем это было до него в физике. Верно, что осмысливание операций измерения длины движущегося и покоящегося тела показало, что эти длины не равны. Но никоим образом нельзя свести только к этому значение теории относительности. Бриджмена и Франка совершенно не интересует вопрос о том, как обогатилось содержание понятий пространства и времени в связи с теорией относительности Эйнштейна. Это обогащение произошло потому, что теория относительности на основе анализа измерений длины и одновременности глубже проникла в объективные свойства и отношения самой природы. Не операции сообщают смысл понятию относительной длины, а действительные объективные отношения объясняют, почему различные операции измерения длины покоящегося и движущегося предмета дают различные числовые значения.

Итак, специальная теория относительности вовсе не учит тому, что понятия физики относятся к нашим операциям, а не отражают свойства и отношения физических событий. Она учит нас тому, что объективные свойства и отношения тел, движущихся с огромными скоростями, не укладываются в рамки классической механики Ньютона.

Бриджмена не интересует, например, такое объектив-

---

[1] *Philipp Frank,* Modern Science and its Philosophy, Cambridge 1950, p. 291.

ное свойство времени, как его необратимость. Это понятие с его точки зрения «бессмысленно», так как оно не может быть подвергнуто операциональному анализу. Но любые два физических события независимо от того, наблюдаем мы их или нет, имеют объективное временное отношение, если они — члены одной причинной цепи. Вместо глубокого научного анализа понятия времени Бриджмен даёт историю смены одних измерительных операций другими. Это и есть то, что у Бриджмена называется «развитием» понятия.

Может ли поверхностное рассмотрение приёмов измерения времени заменить научный анализ этого понятия? Ведь проблема времени веками занимала умы физиков и философов. Наука стремилась всегда достигнуть объективной характеристики времени, его свойств, связи с пространством и материей — и именно этому служат измерения времени.

Теория относительности несовместима с операционализмом, с учением Бриджмена о смысле понятий, который обнаруживается в опыте, понимаемом как совокупность чувственных данных. Основная идея теории относительности — инвариантность в отношении системы отсчёта — в корне противоположна сущности операционализма. Время, как объективная форма существования материи, не порождается человеческими измерениями, не получает свой смысл из наших мысленных или действительных сигнальных деятельностей или других операций.

Эйнштейн вовсе не является сторонником операционализма, как это изображает Бриджмен. Это доказывает хотя бы следующее его высказывание в связи с критикой операционалистского принципа дополнительности Бора: «С моей точки зрения, измерения могут выступать, только как... часть физического описания, которой я не могу приписать исключительного положения по сравнению со всем остальным»[1]. Учение Эйнштейна о понятиях отличается от учения Бриджмена. Хотя оно тоже является идеалистическим, но имеет не эмпирический, а рационалистический характер. Эйнштейн считал понятия «свободными творениями человеческого духа», которые в силу какой-то «предустановленной гармонии»

---

[1] «Albert Einstein: Philosopher — Scientist». Evanston, Illinois 1949, p. 674.

между человеком и вселенной могут непосредственно постигать объективную реальность, минуя ощущения.

Эйнштейн видел непреодолимую трудность в установлении соотношения между чувственным и рациональным моментами познания. На замечание физика Мардженау о том, что его позиция содержит одновременно черты рационализма и крайнего эмпиризма, он ответил, что колебания между этими крайностями ему представляются неизбежными. Мотивировал он это своё мнение следующим образом. Понятия физики необходимо должны быть связаны с опытом; иначе при установлении логической системы физики грозит опасность субъективного произвола. Поэтому эмпирический взгляд на понятия даёт часто плодотворные результаты. Но здесь возникает следующее сомнение: отдельное понятие, как и отдельное суждение, может выражать эмпирически данные физические явления только тогда, когда эти понятия и суждения рассматриваются в связи со всей системой. Взгляды физика становятся более рационалистическими, когда он признаёт логическую независимость своей системы от эмпирически данного. Опасность же этого рационалистического направления в том, что в поисках логически согласованной системы можно потерять всякий контакт с миром опыта. Эйнштейн делает вывод о том, что не существует никакого логического пути от эмпирически данного к понятиям.

Проблема соотношения чувственного и рационального моментов познания, проблема соотношения ощущений и понятий является камнем преткновения не только для Эйнштейна, но и для всех позитивистских школ. Она объявляется центральной проблемой теории познания и философии физики. При этом переход от ощущений к понятиям некоторыми позитивистами объявляется «таинственным», «непознаваемым»[1].

Различие в постановке этой проблемы у Эйнштейна и позитивистов в том, что Эйнштейн, несмотря на свои шатания между эмпиризмом и рационализмом, неуклонно подчёркивает, что физические понятия «предполагаются соответствующими объективной реальности», что при помощи этих понятий мы изображаем объективную реальность. Позитивизм же ставит эту проблему, совершенно

[1] См. *A. Hildesheimer*, Die Welt der Ungewohnten Dimensionen.

отбрасывая вопрос об отражении объективной реальности в ощущениях и понятиях.

Эйнштейн не видит того, что теоретическое мышление может быть связано с объективной реальностью *только* через ощущения и восприятия. Этому нисколько не мешает то, что понятия и суждения физики образуют стройную логическую систему. Нет непроходимой пропасти между чувственным и рациональным моментами познания, но безусловно есть между ними существенное различие. В чём оно выражается?

Чувственное познание *непосредственно* отражает свойства материи; теоретическое мышление только через посредство ощущений, восприятий и представлений в процессе научной абстракции проникает в существенные связи явлений, даёт возможность открыть их законы. Элементы обобщения содержатся также в познании путём ощущений, представлений и восприятий, но, несмотря на это, чувственное познание не идёт дальше поверхностных связей.

Эйнштейн абсолютизирует действительно существующее качественное различие между рациональным и чувственным моментами познания и впадает в идеалистический рационализм, отрывая понятия как «творения духа» от ощущений, приписывая понятиям *непосредственное* отражение объективной реальности.

Путь от чувственного познания к рациональному сложен и недостаточно хорошо ещё изучен. Образование понятий на основе ощущений, восприятий и представлений изучается философией с учётом тех научных экспериментальных материалов, которые дают также физиология и психология. Ничего таинственного и непознаваемого нет в переходе от чувственного познания к рациональному. Познание — единый, но очень сложный процесс, в котором существуют диалектические переходы между отдельными его ступенями.

Неопозитивисты искажают сущность специальной теории относительности, приписывая ей операционалистский смысл. В то же время Бриджмену пришлось признать, что общая теория относительности не имеет операционалистского характера, и поэтому он отказывался признать её научное значение. По его мнению, в один прекрасный день общая теория относительности окажется мыльным пузырём, «шалостью истории», так как она некритически

применяет традиционные методы мышления. Основной грех общей теории относительности он усматривает в том, что она «связана со скрытой реальностью, которая не поддаётся операциональному определению»[1].

Откровенно идеалистическое толкование теории относительности Бриджменом маскируется логическими позитивистами. В ту пору развития логического позитивизма, когда модой был «логический синтаксис», Филипп Франк утверждал, что теория относительности и ньютоновская механика различаются только своими «логическими синтаксисами». В «логическом синтаксисе» ньютоновской механики предложение «длина железного стержня — 3 фута» имеет смысл, а в логическом синтаксисе теории относительности — это только «бессмысленная комбинация слов». В ней имеет смысл предложение: длина стержня равна 3 футам для наблюдателя, который находится в покое относительно данной системы отсчёта. Утверждение объективного существования четырёхмерного пространственно временного мира объявляется только неправильным применением слова «существовать».

В более поздний период, когда на первый план у логических позитивистов выступила семантика, Франк написал книгу «Основания физики», в которой дал операционалистский анализ современных физических теорий. Теперь предложения типа «длина стержня — 3 фута» объявляются лишёнными операционального смысла. Это значит, что такое предложение не имеет смысла не вообще, а только в физике, где каждое суждение должно иметь операциональное значение. Без добавления операциональных определений предложения физики, по его мнению, ничего не говорят о физических фактах и не могут быть контролированы экспериментом. Заметим, что Бриджмен говорит об

---

[1] «Никоим образом нельзя избежать факта, что это Я делаю опыты, что Я пытаюсь установить физическую теорию, — пишет Бриджмен, — и что Я должен быть последним центром всякого объяснения, которое я могу дать. Я и мои деяния должны быть специально рассмотрены, и, пожалуй, они составляют единственно возможный смысл слова «абсолютный». Мне кажется, что попытка преуменьшить значение этого факта является почти умышленным отказом от принятия очевидной структуры опыта. Поскольку общий дух теории относительности постулирует позади лежащую «реальность», из которой удалён аспект опыта, мне кажется эта теория явно ложной и, кроме того, лишённой операционального смысла» (*P. W. Bridgman*, The Nature of Physical Theory, New York 1936, p. 83).

операциональном анализе *понятий*, а Франк об операциональном анализе *предложений, суждений*.

Франк подчёркивает, что предложения вроде «длина стержня равна 3 футам» имеют смысл только в обыденной жизни. По его мнению, как мы уже видели, то, что мы называем «здравым смыслом», господствующим в обыденной жизни, является просто «устаревшими физическими воззрениями». Именно так определяет Франк сущность «метафизики» в своих последних статьях.

При анализе теории относительности особенно явно обнаруживается субъективно-идеалистическая основа операционального анализа понятий. Анализ Бриджменом и Франком теории относительности показывает также, насколько узка и неплодотворна их позиция, запрещающая более глубокий и широкий подход. Единственным положительным моментом во всём этом анализе теории относительности является подчёркивание того, что некоторые детали операций, сегодня кажущиеся незначительными, завтра могут оказаться существенными. Общая теория относительности нарушает основное требование операционалистской теории смысла: дать определение всех применяемых в теории понятий посредством операций. Это признают и сами операционалисты. По мнению Франка, на пути от специальной к общей теории относительности в значительной степени изменилась структура физической теории. Это изменение заключается в том, что махистское требование применять только наблюдаемые величины заменяется теперь более сложным требованием — из основных принципов теории сделать математические выводы, которые связаны посредством операциональных определений с предложениями о наблюдаемых фактах.

Франк не отказывается, как Бриджмен, от признания общей теории относительности. Понимая, что она никак не укладывается в узкое ложе операционализма, он дополняет операционализм утверждением в духе Эйнштейна о том, что общие принципы сами являются продуктом математического или логического воображения и лишь контролируются применением позитивистского или операционалистского требования смысла.

Несомненно, что изучение физического явления необходимо связано с измерением, описанием количественных отношений. На определённой ступени познания, при обнаружении новых свойств какого-либо предмета или новых

явлений, когда ещё недостаточно данных для определения понятия, взамен такого определения иногда дают только описание операций, при помощи которых было обнаружено новое явление или свойство (это было выше указано относительно понятия температуры). Никто не оспаривает, что операции измерения являются необходимым моментом в работе физиков. Но Бриджмен непомерно раздул этот момент, считая его исчерпывающим физическое познание, содержание физических понятий и законов.

Операциональное определение научных понятий недостаточно также потому, что оно даёт только одну количественную сторону. Понятие изолируется от всех других понятий, так как оно связано только со своей операцией измерения. Но мы знаем, что одни физические понятия связаны закономерными отношениями с другими физическими понятиями в определённой физической теории и эта связь не операциональная, а логическая; истинность такой логически последовательной физической системы проверяется практикой эксперимента. Если последовательно проводить операционализм, то физика сведётся к регистрации изолированных, не связанных между собой результатов измерений.

Почему невозможно определить физические понятия другими средствами, кроме операций измерения? Бриджмен отвечал на этот вопрос указанием, что только посредством определения понятий через действительные операции мы можем избежать несогласованности наших научных результатов, избежать противоречий, что только таким путём мы можем добиться подлинной точности и научности. Так ли это? Чтобы решить этот вопрос, надо опять обратиться к истории возникновения важнейших физических понятий. Изучая историю физики, мы прежде всего открываем тот факт, что вокруг важнейших экспериментальных открытий всегда возникали споры. Ещё в недавнее время обнаружение изотопов, эффект Комптона[1] возбуждали большие сомнения. Дэвиссон и Джермер, поставившие знаменитый опыт, обнаруживший волновую природу материи, не смогли сами истолковать его. Где же тут определённость, ясность, точность экспери-

---

[1] Эффект Комптона заключается в увеличении длины электромагнитных волн при рассеянии на свободной или слабо связанной заряженной частице. Он подтверждает квантовую природу света.

ментальных результатов? Какое значение могут иметь экспериментальные результаты без теоретического мышления? Мы уже не говорим о том, что многие всеми признанные экспериментальные результаты обнаруживали при более глубоком исследовании свою недостаточность.

Операционалисты могут на это возразить, что противоречия, неточности заключаются не в экспериментах, а в их интерпретации. Но всякая неточность в интерпретации может быть устранена на основе проверки объективной истинности теории. Точность понятий определяется всегда в конечном счёте их соответствием объективной реальности, объективным свойствам и отношениям. Сущность эксперимента в том, что мы совершаем его с целью открытия законов природы, что это есть наша целенаправленная деятельность. Но Бриджмен подчёркивает только нашу *деятельность* во время эксперимента и совершенно игнорирует тот факт, что эксперимент, лабораторные операции имеют дело с природой, с *объективной реальностью,* которая не легко поддаётся познанию, особенно в своих глубинных недрах. Задавая при помощи эксперимента вопрос природе, мы *мыслим,* а не просто совершаем «ручные» операции измерения.

Нельзя сравнивать человека, как это делает Бриджмен, с кошкой, которая пассивно ждёт новых впечатлений и соответственно им меняет своё отношение к окружающей действительности. Мы выполняем эксперименты, руководствуясь определёнными идеями, и эксперимент ничего не значит без теории. Ползучий эмпиризм, непонимание и недооценка мышления как могущественного средства познания — вот что лежит в основе операционалистского взгляда на понятия. Отсюда — недооценка значения физической теории, которая сводится к сумме физических операций. Теоретическая интерпретация для Бриджмена, по существу, — излишний балласт.

Таким образом, совершенно неубедительным является основной аргумент операционализма, что все физические понятия должны быть основаны на лабораторных операциях, потому что только на этом пути достигается точность и определённость, потому что только в операциях мы реально знаем, что делаем. Если бы физики придерживались в своих исследованиях операционального метода, то пришлось бы отказаться совсем от теоретической физики, которая играет такую значительную роль в

современном развитии физической науки. Всё это, конечно, не значит, что мы предлагаем освободить теоретическую физику от испытания экспериментом.

Бриджмен требует, чтобы не только конечные выводы физической теории были операциональными по своему характеру, но чтобы вся физика была операционалистской, чтобы ни одно понятие не вводилось в физику, если с ним не связывается операция измерения, хотя бы мысленно. То же требование он предъявляет и к математике.

Но как же быть тогда с общими принципами, с начальными аксиомами? Как могут быть операционально поняты принцип инерции, закон сохранения энергии и др.? Как быть с промежуточными ступенями математического доказательства в физической теории? Совершенно ясно, что, с точки зрения Бриджмена, нельзя даже установить критерий для различения между операциональными и неоперациональными теоретическими суждениями: такой критерий сам тоже должен был бы быть операциональным.

Неудивительно поэтому, что Филипп Франк, так рьяно защищающий операционализм в физике, в одной из последних своих статей признаёт, что «операциональные определения и семантические правила применимы не к самим общим принципам, а только к некоторым выводам из них»[1]. По его мнению, общие принципы лишь контролируются операциональными требованиями, они подчинены операциональному критерию более сложным и менее непосредственным образом. Что хочет этим сказать Франк? Если то, что общие принципы и законы физической теории в *конечном счёте* проверяются экспериментом — то это всем известный трюизм, против которого никто не будет спорить.

В дальнейшем под влиянием критики взгляды Бриджмена подверглись некоторым изменениям. В статье «Операциональный анализ», написанной через 10 лет после выхода в свет «Логики современной физики», Бриджмен признаёт слишком преувеличенной свою формулировку понятия как «синонима соответствующих операций». Теперь он готов признать, что смысл понятий не исчерпывается только операциями; операциональный аспект не является единственным, но он очень часто

[1] *Philipp Frank*, Modern Science and its Philosophy, p. 297.

является наиболее важным аспектом. Он подчёркивает теперь, что, производя операциональный анализ, мы имеем дело с необходимыми, но недостаточными условиями. Необходимость операционального определения понятия связана с тем, что оно не имеет смысла, пока неизвестны операции. Но понятия, вообще говоря, могут не сводиться полностью к операциям. Для физики, однако, ничего по существу не меняется, так как здесь операциональные определения объявляются по-прежнему и необходимой, и достаточной характеристикой понятий. «...Для всех существенных целей физики определения могут быть указаны посредством терминов контролирующих операций»[1]. В идею контроля включается возможность выполнения и повторения операций.

Бриджмен уточняет теперь также вопрос о «бессмысленных понятиях». Любое понятие имеет смысл, так как ему всегда предшествуют какие-нибудь операции. Смысл понятия «абсолютной длины» может быть найден в соответствующих словесных операциях, но с более узкой точки зрения современной физики не существует операций, соответствующих этому понятию. Таким образом, и здесь для физики ничего не меняется, так как в ней предлагается говорить о «бессмысленных понятиях» в узком смысле этого слова.

Более существенным моментом в эволюции взглядов Бриджмена является разграничение различных видов операций. Ещё в «Логике современной физики» Бриджмен указывал, что не все понятия могут быть определены «ручными» лабораторными операциями. Мгновенная скорость, например, определяется посредством умственных или математических операций. Понятие математической непрерывности связано с теми операциями, которые определяют, непрерывна ли совокупность данных величин. При этом Бриджмен указывал, что между физическими и умственными (математическими) операциями нет резких границ. Сосчитывая число раз совпадения линейки с предметом при измерении длины, мы производим умственную операцию счёта, а она является необходимым элементом физической процедуры. Назвав все неинструментальные операции «умственными» операциями, Бриджмен вначале не уделял им особенного внимания. Позднее под влиянием

[1] *P. W. Bridgman*, Reflections of a Physicist, p. 28.

критики он выделил среди умственных операций тот вид операций, который выполняется теоретиком-физиком в процессе его математических манипуляций и дал им характерное название: «бумажно-карандашные» операции (paper-pencil operations). В число этих операций он включает все манипуляции символами независимо от того, символами какой науки они являются.

«Бумажно-карандашные» операции не имеют непосредственного контакта с инструментальными операциями. То же относится к другому виду умственных операций — к так называемым «словесным» или «вербальным» операциям. Посредством таких словесных операций определяется формальный элемент понятий, или то, что называют в физических понятиях «чистой конструкцией». Бриджмен утверждает, что он допускает большую терпимость в отношении этих «бумажно-карандашных» и «словесных» операций, но что необходимо произвести одно ограничение их свободы: эти операции в *конечном счёте* должны иметь связь с инструментальными операциями.

Бриджмен теперь не считает просто «бессмысленными» понятия, которые не могут быть определены инструментальными операциями, так как ограничиваются «словесной областью». Он признаёт теперь важность их для человеческого поведения, философии и религии, но объявляет их лежащими вне пределов физики.

Итак, в физике по-прежнему «на первом месте стоят лабораторные или инструментальные операции, во многих случаях операции измерения»[1]. Анализ умственных операций, по существу анализ мышления, свёлся у Бриджмена к требованию искать инструментальную основу для всех «бумажно-карандашных» и «словесных» операций. Он считает, что «бумажно-карандашные» операции имеют под собой неявную основу длительного инструментального опыта и имеют значение в физике только в качестве «промежуточных конструкций».

В своей последней книге Бриджмен ставит себе задачу дать более чёткий, чем прежде, анализ тех операций, которые заключаются в некоторых физических понятиях, обращая особое внимание на их «инструментальные», «бумажно-карандашные» и «словесные» компоненты.

---

[1] *P. W. Bridgman*, The Nature of Some of our Physical Concepts, New York 1952, p. 8.

Одно из основных понятий современной физики — понятие поля обычно определяют путём мысленного внесения пробного заряда. Бриджмен подчёркивает, что внесение заряда уже изменяет поле. Отсюда он заключает, что даже в «бумажно-карандашной» области математических манипуляций посредством мысленного эксперимента мы не можем найти никакого операционального значения поля, так как на результаты влияет измерительный инструмент. Нельзя дать также инструментальное значение различия между действием на расстоянии и действием посредством поля. С инструментальной точки зрения это различие объявляется бессмысленным. То различие, которое делают физики между этими двумя понятиями, Бриджмен считает чисто словесным, так как соответствующие операции являются «словесными» операциями. При нашем современном математическом аппарате просто более удобно при электромагнитных явлениях пользоваться понятием поля, чем действием на расстоянии.

Такое же затруднение для операционализма появляется, по его мнению, при определении «пустого» пространства. Как мы можем установить, что пустое пространство действительно пустое? Ведь для обнаружения этого мы должны войти туда с инструментом, а когда мы вводим инструмент, то пространство более не является пустым. Бриджмен говорит, что понятие «пустого» пространства казалось почти «мыслительной необходимостью», но на самом деле это вопрос эксперимента, а не априорной логики. В отрицании законности понятия «пустого» пространства Бриджмен видит «доказательство... невозможности говорить о вещах, существующих сами по себе»[1].

Таким же «бумажно-карандашным» и «словесным» понятием Бриджмен считает понятие света, как чего-то движущегося через пространство. С инструментальной точки зрения свет только «отбывает» и «прибывает». «...Мы не можем иметь полную свободу в наших бумажно-карандашных понятиях, если мы хотим, чтобы они вливались в инструментальный мир»[2].

В своём выступлении на дискуссии в 1954 г. Бриджмен снова подчёркивает важность разложения наших

---

[1] *P. W. Bridgman*, The Nature of Some of our Physical Concepts, p. 19.
[2] Ibid., p. 21.

операций на их «инструментальные» и «бумажно-карандашные» компоненты и предполагает, что здесь ещё много неисследованного. В качестве примера того, как «бумажно-карандашные» операции теоретика-физика вступают в конечном итоге в контакт (хотя и непрямой) с инструментальными операциями, он приводит свой излюбленный пример давления внутри твёрдого тела, подверженного влиянию внешних сил. Это давление нельзя измерить каким-либо инструментом. Но оно связано через уравнения теории упругости с силами, действующими на свободную поверхность тела, а эти силы имеют непосредственное инструментальное значение. Здесь — *непрямое* операциональное определение понятия, так как промежуточным звеном являются уравнения упругости.

Другим примером непрямого операционального определения понятия объявляется им пси-функция волновой механики. Определённая как амплитуда вероятности, она сначала кажется чистой «конструкцией» теоретика-физика, но через математические операции она имеет связь со средней плотностью электрического заряда, которая имеет инструментальное значение.

Проанализировав ряд других физических понятий — энергии, энтропии и т. д., Бриджмен приходит к субъективно-идеалистическому выводу: «...Всегда, с точки зрения операций, бесплодно и бессмысленно пытаться установить существование чего-либо, независимого от средств, при помощи которых оно устанавливается или проверяется. Оба — объект и средство наблюдения или измерения образуют неразрывное единство» [1].

Объективность, по Бриджмену, означает не независимость от субъекта, а «повторяемость и тождественность операций». Основой нашего понимания внешнего мира является постоянная корреляция между результатами инструментальных операций. Такая постоянная корреляция даёт возможность предсказания, а предсказание является самым верным критерием понимания.

Бриджмен постоянно выражает преклонение и удивление перед «мудростью нашей практики». Практика операций заменяет у Бриджмена творческий процесс мышления. Его «бумажно-карандашные» операции, являясь по суще-

[1] *P. W. Bridgman*, The Nature of Some of our Physical Concepts, p. 16.

ству чисто символическими операциями, играют роль вспомогательных промежуточных конструкций, которые подобны сухим листьям, опадающим после того, как они выполнили свою функцию, если использовать образ Маха, данный им по отношению к физическим теориям и гипотезам. Бриджмен не понимает того, что абстрактное научное понятие, которое для него является только вспомогательным понятием «на бумажно-карандашном уровне», на самом деле даёт нам более глубокое познание реальности, чем конкретная физическая инструментальная операция. Но Бриджмен, как мы уже говорили, непомерно преувеличил роль инструментальных операций в ущерб другим средствам физического познания. Роль теоретического мышления в образовании понятий сводится у него только к «бумажно-карандашным» операциям. Операционалист удовлетворён, когда сделаны правильные предсказания, и старается избежать теоретической интерпретации, как излишнего балласта.

Основная тенденция Бриджмена — ограничить физику экспериментом, лишить её в значительной мере научной гипотезы и теории, как чего-то крайне опасного для неё. На основе операционализма невозможно создать теорию, предсказывающую новые явления. Но никто из физиков не проводит последовательно операционалистскую позицию; о ней больше говорят, чем ей следуют. В большинстве физики понимают, что операции не являются *содержанием* понятий и законов, а лишь *средством* для их установления. Лишь благодаря абстрактному теоретическому мышлению, опирающемуся на эксперимент, мы приходим к образованию понятий и открытию законов, к созданию физической теории, дающей гораздо более глубокое отражение реальности, чем эмпирически найденные результаты операций. Раскрытие содержания какого-либо физического понятия возможно только в связи с теми законами, в которых применяется это понятие. Понятие энергии, например, хотя оно было введено Юнгом до открытия закона сохранения энергии, получило своё глубокое значение и новый смысл только в связи с этим законом. То же относится к понятию массы в классической физике, связанному со вторым законом Ньютона, и к ряду других основных физических понятий.

Резко бросаются в глаза противоречия концепции Бриджмена. Он заявляет о контрасте между тем, что

«говорится», и тем, что «делается». Отсюда можно заключить, что «разговор» не есть *действие*. В других же местах Бриджмен определённо указывает, что разговор также является деятельностью, словесной операцией, и что бывают полезные словесные операции. Таким образом, значение самого слова «операция», вообще очень нечёткое, часто применяется в совершенно различных смыслах. Не спасает также деление операций на операции «в более широком смысле» и «в более узком смысле». Остаётся совершенно неясным, какие операции считаются хорошими, каков критерий для различения хороших и плохих операций, если даже взять строго ограниченную область инструментальных операций.

Но Бриджмен и не стремится к логически полной и удовлетворительной системе. Напротив, он часто подчёркивает, что операциональный анализ всегда может быть продвинут так далеко, что станет «логически неудовлетворительным». Неоднократно мы встречаем у него утверждение о том, что мы подошли к «туманной» области, что мы «встречаем туман», когда продвигаем слишком далеко анализ понятий; они становятся тогда нечёткими и сливаются друг с другом.

Операционалистскую тенденцию можно обнаружить задолго до опубликования работ Бриджмена — у Маха, Клиффорда, Пуанкаре и др. Особенно ярко эта тенденция выражена у Пуанкаре, известного французского математика и философа, основателя позитивистской школы «конвенционализма».

Пуанкаре рассуждал следующим образом: если мы говорим, что сила есть причина движения, то это бесплодная метафизика. Определение силы должно научить нас, как измерять силу, и этого совершенно достаточно; вовсе нет необходимости, чтобы оно учило нас, что такое сила сама по себе, есть ли она причина или результат действия движения.

Пуанкаре допускал, что в конечном счёте можно найти для любого вида уравнений ряд операциональных определений, которые, будучи прибавлены к этим уравнениям, превращают их в экспериментально подтверждённые законы. Экспериментальное подтверждение, по его мнению, не обнаруживает никаких свойств уравнений вообще. Самые уравнения ничего не говорят о физическом мире. Однако если даны операциональные определения некото-

рых символов в уравнениях, то уравнения становятся операциональными определениями остальных символов. Например, ньютоновские уравнения движения не являются законами движения; если же мы прибавим к ним операциональные определения «ускорения» и «массы», уравнения становятся операциональными определениями «силы» или конвенцией, соглашением насчёт применения понятия «силы».

Такое свойство, по мнению Пуанкаре, имеют все уравнения физики. Допуская воображаемые операциональные определения, мы можем каждое уравнение превратить в «подтверждающееся». Любая внутренне-непротиворечивая система уравнений может быть превращена в экспериментально подтверждаемые физические законы. Все общие законы физики превращаются в чисто условные соглашения, навязываемые нами природе.

Таким образом, операционализм Бриджмена и конвенционализм Пуанкаре очень близки друг другу. Пуанкаре может вполне считаться предшественником операционализма. С другой стороны, конвенционализм, хотя он возник раньше операционализма, является неизбежным следствием операционализма, логически последовательным выводом из него. У Бриджмена можно найти высказывания в чисто конвенционалистском духе. Так, например, Бриджмен, разбирая различные точки зрения на свет, отмечает, что «любая из этих точек зрения является «конвенцией» и «выбор» определяется простотой и удобством.

Филипп Франк усматривает различие между конвенционализмом и операционализмом только в том, что произвольные конвенциональные определения могут быть сложными и непрактичными, а операциональные определения являются «простыми и практичными». Здесь на первый план выдвигается чисто априорный принцип экономии мышления, а не вопрос о реальных законах и свойствах, к которым могут относиться определения.

Мы видим, как тесно связаны между собой позитивистские школы: прагматизм, логический позитивизм, операционализм и конвенционализм. Операциональные определения, как наиболее «простые и практичные», кажутся логическим позитивистам сильнейшим оружием в борьбе против «метафизики», «бесплодных спекуляций». И хотя некоторые философы-позитивисты понимают узость «чи-

стого» эмпиризма Бриджмена, но все эти небольшие разногласия в среде позитивистов не касаются основной сути позитивизма, его основного порока — субъективного идеализма и связанного с ним агностицизма.

* *
*

Логические позитивисты призывают к «скромности» и оставляют на долю философии в науке только логический анализ языка. Этот анализ языка в физике является главным образом «отрицательно-критической деятельностью», по существу направленной на удаление из физики материалистических утверждений, якобы выходящих за пределы науки. Интересно признание Франка, что в истории физики позитивизм никогда не играл положительной роли.

Мы должны констатировать, что, к счастью для физики, ни одному физику никогда ещё не удавалось последовательно защищать в своей науке позитивистскую точку зрения; несомненно также то, что это никогда не удастся и в будущем. Физики-позитивисты придерживаются своей философии только тогда, когда они *рассуждают* о физике; однако в своих конкретных физических исследованиях, теоретических и экспериментальных, они на каждом шагу отступают от этого учения. Несмотря на чисто позитивистское стремление Копенгагенской школы ограничить физику «наблюдаемыми величинами», квантовая механика и теория относительности развиваются гораздо более сложным путём и подтверждают существование диалектических противоречий в природе.

Стремление дать позитивистскую интерпретацию физических теорий всё же всегда вредно отражалось на развитии физики. Это относится особенно к современной физике, в которой философские проблемы имеют большое значение в связи с коренным пересмотром основных понятий и законов. Неопозитивизм уводит физику от правильного пути и создаёт значительные трудности для её развития, особенно в квантовой механике.

Если раньше позитивизм можно было ещё рассматривать как философский привесок к физике, от которого можно легко избавиться, то в настоящее время, когда физика стала особенно абстрактной и ненаглядной, логиче-

ский позитивизм со своим «логическим анализом языка» легче проникает в среду физиков-теоретиков в виде интерпретации теории относительности и квантовой механики. Распространённый, особенно среди физиков-экспериментаторов, операционализм, по выражению физика Марджснау, подчёркивает необходимость вернуться от абстрактных теорий к операциональным процедурам для установления физического смысла и значения понятий. Но, как мы видели, операционализм отнюдь не спасает физику от проникновения в неё субъективизма и конвенционализма, свойственных логическому позитивизму.

Неопозитивизм имеет определённые гносеологические корни. Всегда подчёркивая огромную роль нашего мышления, В. И. Ленин в то же время указывал на условность, ограниченность, окостенелость наших понятий на каждом данном этапе развития науки. Понятие выражает сущность вещей, которая не дана нам непосредственно в ощущениях. Законы, существенные отношения между явлениями мы узнаём лишь при помощи мышления, посредством теоретического размышления над результатами действия внешнего мира на наши органы чувств.

Именно эти особенности человеческого познания использует субъективный идеализм в его новейшей форме — логического позитивизма и операционализма. Основываясь на крайне абстрактном характере современной физики, последователи этой философии всегда выпячивают на первый план *субъективные* моменты физического познания. Исторически это можно объяснить реакцией на господствовавший в классической физике упрощённый механический материализм, который слишком примитивно описывал отражение материи в физической теории, который не понимал достаточно ясно, что «теория всегда дает приближенное выражение сложности явлений» *(Ленин)*. Позитивизм боролся с этим действительным недостатком метафизического материализма, но в процессе этой борьбы выбрасывал за борт основные принципы материализма вообще (признание объективной реальности и объективной истины).

Диалектический материализм должен вести борьбу не только против субъективного идеализма и агностицизма позитивистов, но также против механического материализма. Именно материалисты этого толка отказываются принять парадоксальные, непривычные выводы теории от-

иосительиости и кваитовой механики, противоречащие чувствеииой иаглядности. Но эти физические теории являются величайшим достижеиием человеческого разума, и мы должиы отказываться только от иеправильиой их философской интерпретации, а не от того подлинно-иаучиого объективиого содержаиия, которое блестяще подтверждено практикой экспериментa и техники.

Истолковывая субъективно-идеалистически физические теории, позитивизм только тормозит развитие физики. Эта философия, иесмотря на все завереиия в «иаучиости», иеизбежно приводит к мистике и религии.

Диалектический материализм является творчески развивающейся, подлинно иаучной философией, которая иаходит блестящее подтверждеиие в иовых успехах иауки и в развитии общественной практики.

## РЕАКЦИОННАЯ СУЩНОСТЬ НЕМЕЦКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

*Т. И. Ойзерман*

### Новейшая разновидность субъективного идеализма

Среди современных буржуазных философских направлений наиболее громкой и зачастую даже скандальной славой пользуется экзистенциализм. Возникновение этой философской школы относится к середине 20-х годов XX века. Правда, приверженцы экзистенциализма утверждают, что философия всегда носила экзистенциалистский характер, но это говорит лишь о попытках экзистенциалистов выдать своё учение за истинный смысл всей истории философии. В качестве своих предшественников и учителей экзистенциалисты называют многих действительно великих мыслителей, например, Декарта, знаменитое положение которого «я мыслю, следовательно, существую» объявляется исходным пунктом экзистенциализма. Находятся и такие экзистенциалисты, которые причисляют к своим предшественникам и чуть ли не единомышленникам Гегеля, Фейербаха и даже... К. Маркса. Однако все эти претензии на генеалогию лишены серьёзного основания.

Действительным зачинателем экзистенциализма является датский мистик, реакционер С. Кьеркегор, подвизавшийся во второй четверти XIX века и долгое время остававшийся почти совершенно неизвестным. Другим источником экзистенциализма является так называемая философия жизни (Lebensphilosophie), ведущая своё начало от иррационализма Шеллинга, который утверждал, что «материя есть продукт жизни» [1]. С точки зрения «философов жизни» — типичнейших представителей иррацио-

[1] «Schellings Werke», Erster Hauptband, München 1927, S. 568.

нализма — материя и сознание, объективное и субъективное являются производным от «жизни», которая объявляется первоначалом всего сущего. Само собой разумеется, что речь идёт не о реальной жизни со всеми присущими ей специфическими закономерностями, которые изучаются наукой. Понятие жизни мистифицируется, объявляется рационально, т. е. научно, непостижимым и в конечном итоге оказывается чем-то субъективным, психическим, но вместе с тем бессознательным. Пытаясь подняться над материализмом и идеализмом, «философы жизни» на деле лишь соединяют субъективный идеализм с иррационализмом и элементами объективного идеализма. Наиболее известным представителем «философии жизни» является реакционный философ Ф. Ницше. Таким образом, Кьеркегор и Ницше — действительные предшественники экзистенциализма. Поэтому с точки зрения экзистенциализма любая современная философия совершенно недостаточна, если она не преемлет учения этих двух философов. Кьеркегор и Ницше, пишет Ясперс, «звёзды первой величины» [1]; они-де указывают пути к истине и возбуждают серьёзность без иллюзий. «Кьеркегор и Ницше, — продолжает Ясперс, — открыли нам глаза» [2]. Однако начало немецкого экзистенциализма как определённой школы современной буржуазной философии следует датировать 1926 г., когда М. Хайдеггер опубликовал свою книгу «Бытие и время». С этого же времени экзистенциализм постепенно начинает завоёвывать всё более широкое признание в буржуазной, а частью также и в мелкобуржуазной среде. В начале 30-х годов К. Ясперс придал этой философии ярко выраженную религиозную окраску. Поражение Германии во второй мировой войне, образование Германской Демократической республики, установление народно-демократического режима в ряде стран Европы и Азии, превращение социализма в мировую систему и дальнейшее углубление всеобщего кризиса капиталистической системы — всё это получило своеобразное упадническое отражение в экзистенциалистской философии, распространившейся в буржуазных кругах различных капиталистических стран. Экзистенциализм, в особенности его немецкая разновидность, несомненно, наиболее

---

[1] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, München 1951, S. 130.
[2] Ibid., S. 132—133.

рельефно отражает положение буржуазии, тщетно пытающейся предотвратить неизбежные социалистические преобразования общества.

Влияние этой реакционной философии среди современных буржуазных идеологов столь велико, что и объективные идеалисты широко используют субъективно-идеалистическую аргументацию экзистенциалистов.

Если буржуазные идеологи XVIII века третировали субъективный идеализм, как бред психически больных людей, то современные реакционные буржуазные идеологи, как это ни парадоксально, объявляют эту систему взглядов единственно научной философской теорией. Но экзистенциализм — далеко не единственное субъективно-идеалистическое направление в буржуазной философии XX века. Что же выделяет его среди других субъективно-идеалистических философских теорий?

Экзистенциализм пытается преодолеть присущие субъективному идеализму коренные пороки. Однако это же пытаются сделать и неопозитивисты. Последние утверждают, что положение о существовании независимо от сознания внешнего, объективного мира так же недоказуемо, как и противоположное ему положение идеализма. Неопозитивисты называют себя чистыми эмпириками, признающими лишь то, что может быть непосредственно проверено. Материалистическое понимание мира эти утончённые представители субъективного идеализма объявляют разновидностью религиозной веры, поскольку материалисты признают существование чего-то «внеопытного», т. е. объективной реальности. Отвергая материализм, как якобы пережиток дискредитировавшей себя средневековой метафизики, неопозитивисты выдают субъективно-идеалистическое описание действительности как содержания человеческого сознания за подлинный научный эмпиризм, свободный от каких бы то ни было априорных предпосылок и некритического отношения к обычному сознанию, якобы голословно признающему бытие внешнего мира.

Тонко маскируясь под научный эмпиризм, неопозитивизм оказывает значительное влияние на буржуазных учёных, в особенности, на естествоиспытателей. В отличие от неопозитивизма экзистенционализм «совершенствует» субъективно-идеалистическую теорию не в духе эмпиризма, а в духе иррационализма. Это иррационалистическая разновидность субъективного идеализма, вербующая

своих приверженцев не столько среди естествоиспытателей, сколько среди представителей буржуазной социологии и в особенности буржуазного искусства.

Соединяя субъективный идеализм с иррационализмом, экзистенциалисты удовлетворяют тем самым те идеологические потребности современной буржуазии, которые не могут быть удовлетворены неопозитивизмом и другими разновидностями идеалистического эмпиризма. Вместе с тем экзистенциализм создаёт видимость преодоления солипсизма и других нелепостей субъективно-идеалистической философии.

Для того чтобы уяснить себе существенные особенности экзистенциализма, необходимо, хотя бы коротко, остановиться на эволюции субъективно-идеалистической философии на рубеже XIX—XX веков.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин гениально разоблачил аргументы махизма — «новейшей» разновидности субъективного идеализма, паразитировавшей на достижениях естествознания конца XIX — начала XX веков. Как известно, Мах и Авенариус выдавали свою субъективно-идеалистическую философию, мистифицирующую чувственное восприятие мира, за чисто научное, реалистическое, основанное на строгом эмпиризме воззрение на действительность.

Отвергая, как якобы ненаучную, самую постановку вопроса — что первично, а что вторично, — эти новейшие последователи епископа Беркли сводили объективный мир к комбинациям ощущений, объявляя последние «нейтральными элементами» всего существующего и софистически утверждая, что признание объективной реальности, независимой от сознания, предполагает в качестве предварительного условия признание существования самого сознания.

Положение о том, что предметы неотделимы от сознания и, так сказать, внутренне присущи ему, вместе с эмпириокритиками проповедовали В. Шуппе и другие так называемые имманенты, также разоблачённые В. И. Лениным. В. Шуппе утверждал, что вещи не являются представлениями субъекта, состояниями его психики, а представляют собой содержание его сознания вообще. «...Существование никем не мыслимых вещей, правда, считается несомненным, — писал этот субъективный идеалист, — однако оно очевидно лишь в том случае,

если я их мыслю как никем немыслимые»[1]. Таким образом, мышление выдавалось за среду, в которой только и существуют вещи, поскольку всё существующее так или иначе может быть предметом мысли. При этом Шуппе утверждал, что речь идёт не о мышлении индивидуума, не об определённом индивидуальном сознании, а о мышлении вообще. Но вопреки логически вытекающему отсюда выводу это «всеобщее мышление» рассматривалось не в духе гегелевского объективного идеализма, не как «абсолютная идея», а как человеческое, внутренне присущее каждому индивиду, лишь в нём существующее, но вместе с тем независимое от него содержанис. Утверждая, что «весь этот реальнейший мир, солнце, луна, звёзды и эта земля с её горными породами и животным миром, с её огнедышащими горами и т. п. — всё это есть содержание сознания»[2], Шуппе вместе с тем отмежёвывался от солипсизма и даже от субъективного идеализма, заявляя, что это сознание, содержание сознания независимы от индивидуума, хотя и существуют лишь в нём. В этих утверждениях реакционного философа один из комментаторов Шуппе видел плодотворное стремление «освободиться от тупика субъективного идеализма». На самом деле это была лишь безуспешная попытка преодолеть нелепости субъективного идеализма, неизбежно приводящего к солипсизму.

Шуппе и другие имманенты полагали, что можно быть субъективными идеалистами, не будучи солипсистами, т. е. избежать субъективно-идеалистического тупика. Поэтому вопреки основным посылкам субъективного идеализма они допускали существование других людей, других сознаний и, приближаясь к объективному идеализму, утверждали даже, что существует сознание вообще, хотя-де существует оно лишь в человеческом сознании.

Вся эта, употребляя ленинское выражение, гносеологическая схоластика свидетельствовала о том, что идеологи буржуазии проповедуют реакционные философские воззрения даже тогда, когда несостоятельность этих воззрений в известной мере становится очевидной и для них. В таких случаях они вместо того, чтобы отказаться от фактически опровергнутой точки зрения, подыскивают новые аргументы для её укрепления, лицемерно отказываясь

[1] *W. Schuppe*, Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn 1878, S. 26.
[2] Ibid., S. 70.

от прямого, декларативного признания защищаемых ими антинаучных воззрений.

Известно, что уже махисты всячески старались скрыть своё духовное родство с Беркли и с идеализмом вообще. Имманенты иногда даже «полемизировали» с субъективными идеалистами. По этому же пути пошли также Э. Гуссерль и его ученики, ближайшие предшественники экзистенциалистов. Они провозгласили задачу освобождения гносеологии от психологизма, называя психологизмом рассмотрение мышления и присущих ему форм как связанных с субъектом, человеком. Борьба против психологического подхода к гносеологическим вопросам изображалась как борьба против идеализма, и в частности, субъективизма. На самом же деле, под флагом «антипсихологизма» проповедовалось идеалистическое понимание сознания как «чистого сознания», якобы несвязанного с субъектом, хотя и находящегося в нём. Гуссерль и его школа идеалистически истолковали тот факт, что логические формы одинаковы у всех людей и законы логического мышления независимы от воли и сознания субъекта, хотя они существуют и действуют лишь в человеческой голове. Логические формы мышления объективны в том смысле, что они отражают существующие независимо от мышления объективные отношения действительных вещей. К пониманию этого уже подходил Гегель. Диалектический материализм глубоко вскрыл объективную основу логических форм. Но Гуссерль и сторонники созданной им «феноменологической» школы объявили логические формы и их отношения особого рода первоначальным «идеальным» бытием, из которого с помощью интуиции надлежит вывести все особенности окружающей действительности. Отделяя мышление от субъекта, противопоставляя его как идеальное бытие реальному, эмпирически воспринимаемому бытию, Гуссерль пытался доказать, что изучение реальной, чувственно воспринимаемой действительности предполагает изучение сознания — «научное познание сущности сознания».

Само собой разумеется, что ни о каком действительно научном исследовании психического у Гуссерля нет речи. Дело сводится к «анализу» форм, функций, «смыслов», «значимостей», якобы присущих сознанию как таковому, безотносительно к человеку. При этом Гуссерль утверждал, что открытое им «идеальное бытие», находящееся в

сознании человека, качественно отличается от сознания человека и вообще отличается как от психического, так и от физического.

Мистифицировав сущность сознания и самое понятие реальности, Гуссерль утверждал, что им преодолены и материализм, и идеализм. Между тем, всё это на поверку оказалось новой маскировкой идеализма. Разграничение психологического и логического, правомерное в известных пределах, было доведено до абсурда, до признания логических форм мысли самостоятельными, хотя и присущими лишь индивидууму, но независимыми от него реальностями. Из того, что формы мысли всеобщи, независимы от субъекта, гуссерлианцы сделали вывод о существовании некоего потустороннего идеального бытия, познаваемого с помощью мистической интуиции. Таким образом, Гуссерль и его сторонники возрождали, обновляли платоновское учение об идеальном потустороннем мире, с той лишь разницей, что это мистическое первоначало помещалось в сознании человека как якобы независящая от него сущность.

Гуссерль доказывал, что философия как наука об объективно-реальном бытии, о природе и обществе, невозможна. Подобно Канту, утверждавшему, что философии, отказавшейся от постижения непознаваемой вещи «в себе», остаётся быть лишь системой чистого разума, Гуссерль доказывал, что философия должна отказаться от онтологических претензий. И это же, по существу, провозглашает М. Хайдеггер, когда он пишет: «Онтология возможна лишь как феноменология»[1]. Вслед за гуссерлианцами Хайдеггер и Ясперс пытаются преодолеть нелепости субъективного идеализма, не отказываясь от его основных теоретических предпосылок. На место берклеанского, а также фихтеанского *Я*, на место махистского «комплекса ощущений» экзистенциалисты ставят «существование», которое объявляется первоначалом, первоисточником всякого бытия, всякой определённости. Но достаточно проанализировать экзистенциалистское представление о первичном, т. е. о «существовании», чтобы субъективный идеализм этих буржуазных философов стал совершенно очевиден.

По мнению экзистенциалистов, наука не способна дать представления о «существовании» (экзистенции), ибо оно,

[1] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Halle 1929, S. 35.

по самой природе своей, не поддаётся научному определению. Наука имеет дело с определёнными вещами, их качествами, свойствами. Они изучаются ею, поскольку они даны в качестве объекта исследования, безотносительно к их существованию, которое не есть специфическое свойство какой-либо вещи, а есть нечто «всеохватывающее», о котором ничего определённого сказать нельзя. Некоторые экзистенциалисты ссылаются на Гегеля и его понятие «чистого бытия». Это «чистое бытие» лишено каких-либо определений, оно не есть бытие определённого предмета, т. е. специфическое, определённое бытие. Но именно поэтому, как остроумно замечал Гегель, оно есть ничто, небытие, бессодержательная абстракция. Далее Гегель утверждает, что «чистое бытие», поскольку оно ничего в себе не содержит и является, следовательно, небытием, обладает своей определённостью и становится поэтому определённым наличным бытием. Короче говоря, Гегель из небытия выводит бытие, следуя христианской догме о сотворении мира из ничего. Однако Гегель подчёркивал, что «чистое бытие» есть лишь абстракция реального бытия и что бытие (вопреки тому, что пытался доказывать Фихте) независимо от человеческого *Я*. Экзистенциалисты занимают совершенно противоположную позицию. Они доказывают, что «существование», или «бытие» (Sein), есть нечто рационально непостижимое, иррациональное и лишь интуитивно представляемое как некое нематериальное бытие. Это бытие, или существование, которое отличается экзистенциалистами от обычного, эмпирического бытия (Dasein), по мнению Ясперса, «никогда не будет объектом» [1]. Оно есть не то, что изучается человеком, а то, на чём он зиждется, что двигает его, одушевляет. Абстракцией, с их точки зрения, является не «чистое бытие», а определённое бытие, обладающее качественным и количественным многообразием, т. е. всё то, что изучается рационально, а не «феноменологически», т. е. путём интуиции. И, наконец, несмотря на все оговорки, резервирующие возможность отказа от уже сделанных утверждений, совершенно очевидно, что «существование» понимается экзистенциалистами как человеческое существование, «человеческая реальность», по определению Хайдеггера, совпадающая с *Я*.

[1] *K. Jaspers*, Philosophie, Berlin 1948, S. 13.

Анализируя смысл понятия бытия, пытаясь вскрыть «формальную структуру вопроса о бытии», Хайдеггер утверждает, что сама эта проблема проистекает из сознания, которое утверждает: «это есть» или «это существует». Наличие бытия, как софистически доказывает Хайдеггер, устанавливается благодаря «вопрошанию о смысле бытия», ввиду чего-де бытие немыслимо без сознания бытия. Таким образом, всячески суживая и ограничивая понятие бытия, Хайдеггер выделяет «бытие, которое сознаёт себя бытием», т. е. человеческое самосознание, *Я*, возводя его в первоначальную, исходную форму (экзистенцию), якобы определяющую все иные формы бытия, известные человеку. Совершенно очевидно, что такое истолкование существования является, несмотря на все оговорки (вроде того, что само *Я* заключено в непреодолимые и независящие от него границы времени), субъективно идеалистическим.

Человек, по утверждению экзистенциалистов, является единственным объектом философии, единственной мерой вещей. Задача философии заключается прежде всего в том, чтобы проникнуть в неизведанные глубины человеческого самосознания. К. Ясперс прямо заявляет, что бытие исходит из субъективного: «Бытие есть продукт Я (Icherzeugnis)» [1]. Правда, наряду с этим совершенно недвусмысленным субъективно-идеалистическим положением, Ясперс пытается доказать, что «экзистенция» является вместе с тем источником всего содержащегося в самосознании. Он пишет, что экзистенция составляет «источник моих мыслей и действий, это то, о чём я говорю в ничего не познающих размышлениях; экзистенция — это то, что соотносится *с самим собой и с трансценденцией»* [2]. Это положение Ясперса показывает, что он, как и все экзистенциалисты, пытается соединить субъективный идеализм с элементами идеализма объективного путём крайне неопределённого, расплывчатого толкования исходного понятия — «существование» и различий между «существованием» и «бытием».

В книге «Философская вера» Ясперс ещё более запутывает вопрос о «существовании», выдвигая на первый план понятие «всеохватывающего», расчленяющегося на

[1] *К. Jaspers*, Der philosophische Glaube, München 1948, S. 28.
[2] *К. Jaspers*, Philosophie, S. 13.

различные сферы бытия. Всеохватывающее, пишет Ясперс, «есть или *бытие в себе* (Sein an sich), которым мы объяты, или бытие, *которое есть мы*. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией. Бытие, которое есть мы, называется существованием, сознанием вообще, духом, а также экзистенцией»[1]. Ясперс, отождествляя «существование» с сознанием человека, признаёт вместе с тем наличие «бытия в себе» (Selbstsein), которое включает в себя и экзистенцию. Но почему же в таком случае «существование» объявляется источником всего существующего? Почему же анализ понятия бытия неизбежно приводит экзистенциалиста не к объективной реальности, а к самосознанию, к субъекту, к «Я»? На все эти вопросы, ни Ясперс, ни Хайдеггер, ни их ученики не дают ответа. Они только уверяют, что — «существование» не поддаётся рациональному определению, что нельзя требовать от экзистенциалистов ясности в определении этого понятия, ибо ясность отнюдь не является признаком истины и, чем глубже погружается человек в «всеохватывающую» реальность, тем явственнее обнаруживается её непознаваемость, неопределённость, неопределимость. Но это, конечно, не ответ.

Демагогически выступая против абсолютного противопоставления субъекта и объекта, обвиняя материализм в стремлении низвести человеческое Я до неодушевлённой предметности, немецкие экзистенциалисты воспроизводят давно уже разоблачённую Лениным «теорию» принципиальной координации Авенариуса. Так же как Авенариус, экзистенциалисты утверждают, что субъект и объект неотделимы друг от друга. Отрицая объективную реальность как объект познания, сторонники «принципиальной координации» оказываются неспособными ответить на такие вопросы, как например, существовала ли земля до человека. Авенариус и его ученики, как известно, пытались «решить» этот вопрос с помощью утончённой гносеологической схоластики. Вместо того чтобы отказаться от дискредитировавшей себя «принципиальной координации», экзистенциалисты отказываются от этих дискредитирующих её вопросов.

Итак, «существование», выдаваемое за первоначало, в конечном счёте сводится к человеческому Я. Это и есть

[1] *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube, S. 16.

субъективный идеализм, несостоятельность которого не может быть скрыта никакой фразеологией. Для защиты субъективного идеализма экзистенциалисты пытаются доказать, что только субъективный идеализм, так сказать, возвышает человека, в то время как всякая другая философская концепция подчиняет его чему-то чуждому, независимому от него. Растворяя объективный мир в субъективном сознании человека, Ясперс, например, заявляет, что в его философии человек «не остаётся одной из форм бытия наряду с другим бытием», а, напротив, выступает как «исключительное бытие» [1]. Бытие, абстрагируемое от человека, лишено, по мнению Ясперса, какого бы то ни было единства; это разорванное, надломленное бытие, находящееся в состоянии непрерывного исчезновения. Мир без человека — беспорядочное нагромождение иррационального, и лишь в человеческом существовании, в экзистенции обнаруживается «связь разорванного бытия» [2]. Концепция Ясперса напоминает учение Канта о трансцендентальном единстве апперцепции, т. е. об априорной деятельности человеческого самосознания, связывающей воедино многообразные чувственные данные. Но в отличие от Канта немецкие экзистенциалисты не признают никакой «вещи в себе», вызывающей ощущения; они обесценивают науку, которая открывает, классифицирует, обобщает факты, явления, закономерности. И здесь, следовательно, при всех своих оговорках немецкий экзистенциализм оказывается лишь иррационалистической формой субъективного идеализма. Неудивительно поэтому, что, по учению Ясперса, человек не является продуктом природы и общественного развития, а представляет собой то, «в чём и через что всё делается действительным... Исключить существование человека — это означало бы для нас погрузиться в ничто» [3]. Из этого более откровенного, чем другие, заявления вытекает, что именно человек рассматривается Ясперсом как источник и средоточие всего существующего; что же касается иного, не имеющего отношения к человеку бытия, то оно существует лишь, как ничто.

Известно, что субъективный идеализм с необходимостью приводит к солипсизму. Немецкие экзистенциалисты

---

[1] *K. Jaspers,* Rechenschaft und Ausblick, München 1951, S. 357.
[2] Ibidem.
[3] Ibid., S. 344.

хотят избежать солипсизма, неизбежно вытекающего из их понимания «существования» и природы субъективного как «всеохватывающего». Для этой цели немецким экзистенциалистам служит широко применяемое ими понятие «общения» или «коммуникации». Речь идёт о существовании других людей, об отношении между субъектами. Экзистенциалисты утверждают, что существование других людей для них столь же непосредственно очевидно, как и существование собственного *Я*. Но как согласовать эти утверждения с основным экзистенциалистским тезисом о совпадении существования с самосознанием? Тот, кто делает исходным пунктом философии человеческое *Я*, не имеет никаких оснований утверждать о существовании внешнего мира или, что то же самое, других, независимых от данного *Я* субъектов. Пытаясь избежать столь очевидного противоречия в системе экзистенциализма, сторонники этого учения мистифицируют тот общеизвестный факт, что сознание индивидуума есть, в сущности, общественное сознание. Они умалчивают о том, что общественный характер сознания отдельного человека является следствием отражения независимого от него общественного бытия, что оно формируется благодаря определённым общественным отношениям, предполагающим существование многих людей.

Рассмотрение учения о коммуникации показывает, что с помощью этого понятия немецкий экзистенциализм пытается не только покончить с солипсизмом, но и соединить в известной мере идеализм субъективный с объективным идеализмом. Утверждая, что «человек не может быть понят из самого себя», Ясперс и другие экзистенциалисты так толкуют понятие существования, что оно (и без того крайне неопределённое в учении экзистенциализма) становится обозначением чего-то сверхиндивидуального. Человек, конечно, не может быть понят из самого себя, ибо сущность человека — не какой-то абстракт, присущий отдельному индивиду, она есть совокупность общественных отношений. Но Ясперсу нет дела до этой научной истины. Для познания индивидуумом своей собственной сущности необходимо существование другого индивидуума, но это последнее носит, по мнению Ясперса, трансцендентный характер и как таковое непознаваемо. Итак, получается, что для познания собственного *Я* (экзистенции) необходимо наличие непо-

знаваемого, трансцендентного и, таким образом, «коммуникация» оказывается мистической связью между тем и другим. В таком случае это понятие теряет всякий рациональный смысл, оказывается произвольной фантастической конструкцией, не имеющей никакого реального отношения к тем общеизвестным фактам, на которые ссылается Ясперс, выдавая их за подтверждение этого своего положения.

Немецкие экзистенциалисты крайне мистифицируют основной вопрос философии. Вместо прямой и недвусмысленной постановки вопроса — что первично, сознание или бытие, духовное или материальное, экзистенциалисты противопоставляют друг другу существование и сущность. Что первично, спрашивают они, существование или сущность? И, отвечая на этот фактически лишённый смысла вопрос, утверждают: существование предшествует сущности, поскольку для того, чтобы быть чем бы то ни было, иметь какую бы то ни было сущность, надо прежде всего существовать. К этому сводится в конечном счёте главный аргумент всех экзистенциалистов.

Таким образом, экзистенциализм пытается навязать нам определённую альтернативу: мы-де обязаны признать за первичное или существование или же сущность — третьего не дано. В действительности такой альтернативы не существует. Ещё Аристотель справедливо критиковал Платона за допущение разрыва между сущностью и существованием. Экзистенциалисты, отвергающие платонизм как учение, допускающее, что сущность предшествует существованию, подобно Платону отрывают существование от сущности, между тем как в действительности они не отделимы друг от друга.

Как известно, противопоставляя сущность и существующее, Платон называл сущность идеей, а существующее вещами, воспринимаемыми органами чувств человека. По Платону получалось, что идея дерева, идея лошади и т. д. предшествует реальным, чувственно воспринимаемым деревьям, лошадям и образует их сверхчувственную, потустороннюю, умопостигаемую сущность. Это было идеалистическим решением основного вопроса философии. Экзистенциалисты, отстаивающие по видимости противоположное платоновскому решение вопроса, на самом деле также проповедуют идеализм, поскольку

«существование» у них оказывается мистическим, иррациональным первоначалом, а сущность — чувственно и рационально постигаемой реальностью. Экзистенциализм, как и учение Гуссерля, с его противопоставлением мистического бытия реальному эмпирическому бытию, не только не опровергает платонизма, а, наоборот, возрождает на новый лад его основные идеи, истолковывая их в субъективно-идеалистическом духе.

Платон противопоставлял мир идей природе, человеческому опыту. В том же духе рассуждают и немецкие экзистенциалисты. Говоря о сущности, они имеют в виду всё качественно определённое: предметы, окружающие человека, мир явлений природы и общества, законы и факты, открываемые наукой, технику, организацию общественной жизни, экономическое и политическое устройство общества и все прочие существенные черты объективной действительности. Всё это объявляется вторичным, производным от некоего «существования», которое может быть познано лишь интуитивно в виде какой-то неопределённой, невыразимой «данности».

Подводя итоги характеристике основных особенностей субъективного идеализма немецких экзистенциалистов, следует, далее, подчеркнуть, что они, так же как и их учитель епископ Д. Беркли, сочетают субъективно-идеалистическое понимание действительности с теологическими выводами. Если идеалистический эмпиризм махистского (и, вообще, неопозитивистского) толка с помощью аргументов агностицизма отказывается от прямых теологических утверждений, заявляя, что он ограничивается лишь чувственно-данным и не признаёт сверхчувственного, существование которого недоказуемо, то немецкий экзистенциализм с помощью иррационализма сочетает субъективный идеализм с теологией. Правда, здесь сразу же необходимо оговориться. Формально немецкие экзистенциалисты, так же как и французские, разделяются на «атеистов» и сторонников религиозного миропонимания. К первым относится Хайдеггер, ко вторым — Ясперс. Однако это самими же экзистенциалистами установленное различение весьма условно.

В чём заключается «атеизм» Хайдеггера? Прежде всего в том, что его представление о трансцендентной сверхъестественной силе не совпадает с традиционным христианским представлением о всевидящем боге. С этой

точки зрения и Шопенгауэра можно называть атеистом, как это и делают некоторые буржуазные историки. Но Шопенгауэр признавал существование некоей «мировой воли». Как обстоит в этом отношении дело у Хайдеггера? Последний утверждает, что человек «одинок» именно потому, что нет того всемогущего, вездесущего существа, о котором говорит религиозное вероучение. Вследствие этого абсолютного одиночества нет никакой судьбы, никакого всевышнего попечительства о человеческой жизни. Нет также и детерминизма — опять-таки в силу абсолютного одиночества человеческого *Я*. Человек не может найти себе какую бы то ни было нравственную опору в сверхчувственном, он, буквально, осуждён был свободным, т. е. сам определять свою сущность, своё поведение. Для обозначения положения субъекта Хайдеггер употребляет специальный термин — «заброшенность» (Geworfenheit). Но, утверждая, что человек «заброшен», осуждён быть одиноким, свободным и т. д., Хайдеггер вопреки своему «атеизму» по существу проповедует теологическую идею предопределения. При этом такого рода божественной силой является время, которое вследствие идеалистической мистификации оказывается таинственной, сверхприродной, сверхматериальной силой. Это и есть не что иное, как та же религиозная идея бога. Многие идеалисты, объявляя первоначалом, первоисточником всего существующего закон (с большой буквы) или просто «непознаваемое», проповедуют тем самым, хоть и не в ортодоксальной форме, религиозные представления.

Такого рода «атеизм» напоминает скорее причитание человека, потерявшего религиозную веру и связанные с нею сомнительные утешения, чем действительное безбожие. В самом деле отрицание евангелического бога, управляющего человеческими судьбами, отнюдь не является ещё атеизмом. Объявляющий себя «атеистом» М. Хайдеггер нисколько не отрицает существования трансцендентного, сверхприродного. Мистические представления о «существовании» как о некоей иррациональной силе, противостоящей предметному, материальному бытию, являются утончённой религиозной проповедью при всех неизбежных в таких случаях расхождениях с евангельской догмой. Общеизвестно, что теология заключается не просто в признании бога-отца, сына и святого духа, а в противопо-

ставлении посюстороннему, реальному, материальному миру сверхъестественной, надматериальной силы.

Маркс и Энгельс разоблачали младогегельянцев, как приверженцев утончённой религии, хотя Б. Бауэр и компания объявляли единственной верховной силой человеческое «самосознание» и даже называли себя атеистами. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» показал, что солипсизм, отвергающий, как это кажется на первый взгляд, всякое сверхчувственное бытие, в действительности, как и всякий идеализм, обосновывает религиозный взгляд на мир, поскольку он пытается доказать, что мир сотворён сознанием. Но разве не то же самое доказывают экзистенциалисты-«атеисты».

В отличие от Хайдеггера Ясперс откровенно солидаризируется с религиозным мировоззрением и, исходя из этого, характеризует реальный, окружающий нас мир чувственно воспринимаемых вещей как совокупность иллюзий, логическую конструкцию, обнаруживающую бессилие человека перед иррациональным «существованием». В книге «Путь к мудрости» Ясперс пишет: «Реальность мира существует эфемерно между богом и экзистенцией»[1]. Из этого утверждения прежде всего следует, что наряду с «существованием» и якобы эфемерным, призрачным бытием (т. е. реальной действительностью, природой и обществом) Ясперс, как и все сторонники религиозного мировоззрения, признаёт также божественное первоначало, не объясняя того, как сочетается такого рода первоначало с исходными положениями субъективного идеализма. Проводя различие между экзистенцией и трансценденцией, Ясперс прямо утверждает, что последняя — это и есть бог. «Бытие в себе (das eigentliche Sein), — пишет он, — есть трансценденция, (или бог)...»[2] Чем же отличается это божественное бытие в себе от «существования», представляющего собой сущность человека? По мнению Ясперса и других экзистенциалистов, «существование» всегда преходяще, непрерывно исчезает, пожирается временем — таковы его характернейшие признаки. Но не следует ли отсюда, что понятие существования не применимо к богу, к трансцендентному? Известно, что некоторые идеалисты,

---

[1] *K. Jaspers,* Way to Wisdom, 1951, p. 80.
[2] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube, S. 29.

доказывая вечность божественного, утверждали, что оно существует вне времени. Применяя понятие существования к ограниченной во времени человеческой жизни, Ясперс, говоря о боге, придумывает новый термин — «абсолютная реальность», ещё более запутывающий его философскую концепцию. Существование не есть абсолютная реальность. «Бог — это абсолютная реальность» [1], — утверждает Ясперс. Но вопрос, который Ясперс хотел обойти с помощью термина «абсолютная реальность», не исчезает. Существует ли «абсолютная реальность»? Является ли она разновидностью или, пусть даже, высшей формой существования? В таком случае к ней применимы все атрибуты «существования»: последнее относительно, субъективно, преходяще.

Нетрудно видеть, что эклектическая попытка сочетать субъективный идеализм с объективным и обосновать субъективно-идеалистическими аргументами иррационалистическое представление о боге неизбежно приводит немецкий экзистенциализм к неразрешимым противоречиям, к неизбежному краху.

### Иррационализм и агностицизм немецкого экзистенциализма

Следующей характерной особенностью субъективно-идеалистической философии немецких экзистенциалистов является воинствующий агностицизм. Агностицизм в современной буржуазной философии ещё более реакционен, чем агностицизм прошлого века. Агностики XIX века, как отмечает Маркс, заявляли о своей немощи и о мощи вещей. В том, что мир, как они уверяли, непознаваем, они не видели ничего хорошего. Знаменитое «Ignorabimus» немецкого агностика Дюбуа-Реймона не заключало в себе никакого злорадства по отношению к человеческому разуму. Совсем другое дело — нынешние агностики, в особенности экзистенциалисты. Они не только не оплакивают ими же самими вымышленной беспомощности человеческого разума, но считают её в известном смысле необходимой и чуть ли не благодетельной. Иначе говоря, современные агностики полагают, что правильное

[1] *K. Jaspers,* Way to Wisdom, p. 47.

понимание действительности, знание истины не только не облегчают, а, напротив, утяжеляют человеческое существование; облегчают его лишь иллюзии, мифы, заблуждения. Спору нет, бывают горькие истины. Неизбежность уничтожения капитализма представляется современной буржуазии и её философам — всемирно-исторической катастрофой, светопреставлением. Не потому ли истина в представлении экзистенциалистов не сулит ничего хорошего?

Когда буржуазия была прогрессивным классом, она верила в могущество знания и рассматривала науку как верное средство достижения общественного благоденствия. Теперь, когда капитализм, вступивший в противоречие с дальнейшим прогрессивным развитием производительных сил, привёл к глубоким конфликтам и небывалому угнетению трудящихся масс, идеологи буржуазии пытаются объявить источником всех социальных бедствий, вызванных капитализмом, науку, познание, технику. Неудивительно поэтому, что и немецкие экзистенциалисты в отличие от агностиков старого типа готовы утверждать, что истина не по плечу человеку, который-де страдает не столько от незнания, сколько от того, что он слишком много знает. Поэтому Ясперс и утверждает, что познание действительности угрожает человеческому существованию: «Благодаря познанию происходит разрушение» [1], — говорит он. Такой же страх перед познанием, проповедовал в конце прошлого века Ф. Ницше. К. А. Тимирязев остроумно высмеял такого рода воинствующих агностиков, ликующих по поводу ими же самими изобретённой мнимой непознаваемости мира. Выдающийся русский учёный охарактеризовал агностицизм как «мистический экстаз невежества, бьющего себя в грудь, радостно причитая. Не понимаю! Не пойму! Никогда не пойму!» [2].

Но если познание чревато опасностью, то к чему в таком случае наука? Ни Хайдеггер, ни Ясперс не решаются прямо отвергнуть науку; они признают её необходимость, полезность. Но не следует ли отсюда, что научное познание действительности имеет место вопреки утверждениям агностиков, а достижения науки имеют громадное поло-

---

[1] *K. Jaspers,* Von der Wahrheit, 1917, S. 346.
[2] *К. А. Тимирязев,* Соч., т. V, Сельхозгиз, 1938, стр. 423.

жительное значение для общественного прогресса? Чтобы опровергнуть эти бесспорные факты, экзистенциализм выдвигает на первый план субъективистское понимание науки, согласно которому она даёт нам полезные сведения, применение которых приводит к практическому успеху. Но отсюда, с точки зрения экзистенциалистов, никак не следует, что наука даёт нам истину. «Наука, — утверждает Ясперс, — ведёт лишь к знанию того, на каком основании, в каких границах и в каком смысле может осуществляться познание. Она учит сознательному усвоению мотивов любого знания. Она приводит к такой очевидности, относительность которой, т. е. зависимость от предпосылок и методов исследования, является решающим признаком» [1]. Это означает, что научная картина мира обусловлена методами исследования и теоретическими постулатами, которые приняты учёными: никакого объективного содержания в ней поэтому не имеется.

Ясперс, как и другие субъективные идеалисты (в том числе и неопозитивисты), спекулирует на том факте, что наука применяет определённые символы, обозначения, устанавливает те или иные системы отсчёта и единицы измерения. Все эти особенности научного отражения объективной реальности Ясперс изображает как абсолютно субъективное творчество, которое служит чисто субъективным целям и никакого отношения к действительности, как таковой, не имеет. Если прагматисты утверждают, что истина — то, что полезно субъекту, то экзистенциалисты провозглашают противоположный, но столь же ошибочный тезис: то, что полезно, не может быть истиной. Однако при всей непосредственной противоположности прагматистских и экзистенциалистских воззрений в данном вопросе они совпадают в основном, в главном: и здесь и там наука рассматривается не как отражение объективной действительности, а лишь как средство для достижения различных целей. И прагматизм, и экзистенциализм отвергают объективную реальность и объективную истину, отрывая практическое значение науки от объектов, которые она отражает, и выхолащивая её действительное, материалистическое содержание.

[1] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, S. 212.

Следовательно, то, что экзистенциалисты называют наукой, не имеет ничего общего с действительной наукой, которая отражает объективную реальность. Наука в экзистенциалистском понимании чисто субъективна, её основания почерпнуты исключительно из сознания, ее выводы обусловлены произвольно избранными установками. В таком случае задача науки заключается не в том, чтобы открывать неведомое, познавать непознанное, а в том, чтобы устанавливать границы познания. А научные открытия не являются действительным обнаружением того, что существует вне и независимо от человека: они суть утверждения, очевидность которых устанавливается их соответствием определённым правилам, категориям, способам изучения. Весьма характерно, что это субъективистское «определение» науки Ясперс пытается обосновать ссылками на квантовую механику, которая, по его мнению, изучает объекты, создаваемые самим человеком. Но в действительности он лишь субъективистски истолковывает достигнутые ею научные результаты.

Отвергая научное, рациональное познание действительности, немецкие экзистенциалисты тем не менее выступают от имени науки против якобы ненаучных претензий на объективную истину. Но то, что они называют научным подходом, духом научности, есть не что иное, как агностицизм. Научно, с этой точки зрения, отрицать объективное содержание научных понятий, не признавать отражения в них реальной действительности.

В своей автобиографической статье «Мой путь к философии» Ясперс откровенно признаётся, что он никогда не возлагал надежд на абстрактное, научное, теоретическое мышление. Известно, что Ясперс начинал свой путь к философии в качестве психиатра в клинике душевных болезней. Постоянное общение с душевнобольными освободило его, как он уверяет, от «догматических иллюзий», оно же привело его к убеждению в разумности неразумия. Эту идею Ясперс обосновывает в специальном исследовании, посвящённом вопросам психиатрии. В предисловии к первому изданию «Всеобщей психопатологии» он говорит: «Необходимо не просто изучать психопатологию, а учиться психопатологически наблюдать, вопрошать,

анализировать, психопатологически мыслить...»[1] Иначе говоря, обычное человеческое мышление, мышление нормальных людей представляется Ясперсу совершенно неспособным постигнуть иррациональную основу бытия, т. е. «существование». Экзистенциалистское понятие существования не может быть принято нормально мыслящими людьми. Этих людей Ясперс даже слегка презирает, как неспособных постигнуть бездонные глубины, открывающиеся сознанию параноика. Таким образом, агностицизм экзистенциалистов неразрывно связан с их иррационалистическим пониманием бытия и идеалистическим отказом от той картины мира, которая создаётся наукой.

Отвергая научное изображение действительности, Ясперс утверждает, что оно представляет собой лишь своеобразную шифрограмму и тот, кто принимает явления, изображаемые наукой, за нечто действительное, не отличает шифра от того, что зашифровано. Отсюда следует, что отношение к данным науки заключается в том, чтобы рассматривать их как условные обозначения непознаваемой иррациональной сущности. Реальный мир характеризуется немецким экзистенциалистом как своеобразный «шифр», являющийся якобы языком «трансценденции», т. е. бога. Явления, предметы внешнего, материального мира изображаются им в виде совокупности знаков, иероглифов, источником которых является бог. Если материалист принимает мир таким, каким он существует сам по себе, без всяких посторонних прибавлений, то идеалист Ясперс рассматривает предметы, явления внешнего мира не как реальные вещи, а лишь как знаки, через которые сверхъестественное (трансценденция) сообщает внутреннему человеческому *Я* свою волю. Тем, кто не верит этому, Ясперс говорит, что этот зашифрованный язык трансценденции «не может быть понят или даже только услышан сознанием», что лишь внутреннее, «соотносящееся только с самим собой и с трансценденцией» мистическое *Я* человека способно-де прочесть эти божественные письмена.

Объявив неспособными к постижению истины всех несогласных с мистификацией объективной действительности, Ясперс ополчается против повседневного челове-

---

[1] *K. Jaspers*, Allgemeine Psychopatologie, Berlin und Heidelberg 1948, S. III.

ческого сознания, опыта, противопоставляя ему «экзистенциальный опыт», несвойственный обычным здоровым людям. Он утверждает, что для того, чтобы расшифровать причудливые арабески божественной мысли, необходимо отказаться от обычного, ежедневно подтверждаемого практикой взгляда на окружающий мир, отказаться от основанного на доверии к показаниям органов чувств сообразующегося с логикой представления о действительности. Не верьте своим глазам, действуйте наперекор здравому смыслу, возлюбите абсурдное, и тогда только, уверяет Ясперс, перед вами откроется сущее как таковое. Выступая против обыденного, стихийно-материалистического сознания, Ясперс следует давней идеалистической традиции, изображавшей научный, материалистический взгляд на мир как наивный, свойственный всем, в том числе и необразованным людям. Однако все эти критики наивного реализма выпускали из виду, что в так называемом обычном повседневном сознании людей кроме наивно-материалистического представления об объективной реальности и её отражении в человеческой голове имеются и религиозные представления, предрассудки. И, отвергая эмпирические представления обыденного сознания, Ясперс, конечно, не отвергает свойственных ему фантастических религиозных представлений. Напротив, эти представления являются исходным пунктом для предлагаемого им философского понимания бытия. Таким образом, экзистенциалистская полемика против обыденного сознания оказывается лицемерной и принципиально несостоятельной.

Характеризуя внешний материальный мир как эфемерный, немецкие экзистенциалисты, с одной стороны, перелагают на философский лад христианские догмы, с другой же стороны, возрождают «теорию» символов Беркли. В. И. Ленин указывал, что для Беркли материя есть голый абстрактный символ. Превратив все вещи в комбинацию ощущений, но стремясь избежать солипсизма и доказать бытие божие, Беркли утверждал, что эти комбинации ощущений следует рассматривать как метки или знаки «для нашего уведомления». Эти, выражаясь словами махистов, «эмпириосимволы» должны, по мнению Беркли, свидетельствовать «о действии ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий». Разоблачая эту мистико-идеалистическую символику,

В. И. Ленин писал: «Выводя «идеи» из воздействия божества на ум человека, Беркли подходит таким образом к объективному идеализму: мир оказывается не моим представлением, а результатом одной верховной духовной причины, создающей и «законы природы» и законы отличия «более реальных» идей от менее реальных и т. д.» [1]

Махисты занимались пережёвыванием идей Беркли, обходя молчанием теологические черты его учения. Тем же занимается и Ясперс, который полностью заимствует у Беркли теологические выводы. И, чтобы оправдать эклектическое соединение солипсизма с признанием потустороннего мира, Ясперс ополчается на монизм, объявляя единственно реалистическим плюралистическое миропонимание: «Мир нельзя свести к единому принципу» [2], — утверждает он. Признавая наличие трёх качественно отличающихся друг от друга форм бытия (экзистенция, трансценденция и видимый якобы иллюзорный мир вещей), Ясперс вновь повторяет Беркли, который утверждал, что наряду с человеческим *Я* и миром ощущений существует верховное бытие, сообщающееся с *Я* через эти ощущения — символы. Ясперс умалчивает о своём предшественнике и создателе пресловутой теории символов, создавая тем самым впечатление, будто бы эта теория почерпнута не из философии Дж. Беркли, а из новейших данных естествознания.

Вслед за «физическими» идеалистами немецкие экзистенциалисты пытаются доказать, что переход от изучения сравнительно больших чувственно воспринимаемых физических явлений к изучению микромира, непосредственно недоступного чувственному восприятию, является полным и окончательным опровержением сенсуализма и связанного с ним эмпирического естествознания, опирающегося на наблюдение, сравнение, эксперимент и т. д. При этом читателю подсовывается крайне упрощённое представление о сенсуалистической гносеологии, согласно которому каждый предмет познания первоначально должен быть предметом чувственного восприятия. Однако общеизвестно, что материалисты-сенсуалисты, в частности Демокрит, Эпикур, Лукреций, Гассенди, доказывали существование мельчайших, недоступных непосредствен-

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 20.
[2] *K. Jaspers*, Way to Wisdom, p. 80.

ному восприятию частичек, атомов, основываясь на чувственных данных, анализируя эти данные. Материалисты-сенсуалисты никогда не утверждали, что законы природы или общества, сущность, необходимость могут быть непосредственно восприняты чувственным образом: если бы это было возможно, не нужны были бы мышление, теория, наука.

Открытие «элементарных» частиц материи современной физикой, несомненно, основано на данных чувственного восприятия, чувственно воспринимаемого эксперимента, косвенно свидетельствующих о существовании этих невидимых частиц. Диалектико-материалистическая теория познания, обосновывая важнейшее положение о происхождении всех наших знаний из чувственного опыта, показывает, что переход от чувственного отражения внешнего мира к теоретическому его познанию есть сложный, противоречивый, скачкообразный процесс, в результате которого, анализируя и рационально перерабатывая чувственные данные, наука приходит к выводам, которые непосредственно не содержатся в чувственном отражении, а иной раз и противоречат ему. Эта диалектика перехода от чувственного к рациональному чужда идеалистам, в том числе и теоретикам немецкого экзистенциализма, которые изображают переход науки от макромира к микромиру как исчезновение видимости и непосредственное обнаружение принципиальной непознаваемости мира. Так, например, Ясперс говорит: «Как только мы пытаемся познать действительность, она исчезает»[1]. Каким образом исчезает эта действительность, которую мы пытаемся познавать? Куда она девается? Разве обнаружение того факта, что в основе макроскопических процессов лежат процессы, совершающиеся в микромире, опровергает факт существования чувственно воспринимаемой реальности? Конечно, нет! Вода состоит из молекул водорода и кислорода, последние из атомов; в атомах имеются протоны, электроны, позитроны и другие «элементарные» частицы. Но это не значит, конечно, что воды не существует: она — такая же объективная реальность, как и то, из чего она состоит. Нет и не может быть поэтому никаких реальных оснований для утверждения, что чувственно воспринимаемое, или как

[1] *K. Jaspers*, Von der Wahrheit, München 1917, S. 31.

выражается Ясперс, «наглядное», как только его познают, «теряет свою наглядность вплоть до невозможности его представить». Столь же неосновательно утверждение Ясперса о том, что всё «временное и наглядное», являющееся специфическим объектом научного знания, неизбежно «погружается в ничто». Положение античного материализма о том, что ничто из ничего не возникает и ничто не превращается в ничто, нисколько не опровергается, а напротив, вновь и вновь подтверждается как естествознанием, так и всей производственной практикой человечества.

Познание объективной истины — не в интересах современной буржуазии. Не потому ли К. Ясперс стремится доказать, что задача познания — доказать непознаваемость подлинной, «сокровенной» реальности и отбросить всё то, что считается познанным, ибо оно может быть лишь предрассудком, иллюзией, заблуждением. И немецкий экзистенциализм превозносит непознанное, превращая его в непознаваемое, рекомендуя науке отказаться от претензии на объективную истину, дабы не выйти за пределы научности, важнейшей предпосылкой которой является, по убеждению Ясперса, агностицизм.

Марксизм всесторонне обосновал возможность освобождения общества от господства слепых стихийных сил природы и общественного развития. В этом наглядно проявляются жизнеутверждающая сила марксизма, его познавательная мощь и величайшее практическое значение. Это-то и вызывает тревогу у современных буржуазных философов, которые пытаются противопоставить научной пролетарской идеологии агностическое неверие в человечество, идеалистическое зашифровывание внешнего мира, изображение процесса познания как разговора с божеством на непонятном для нормального рассудка языке и т. п.

Марксизм-ленинизм обосновал возможность научного предвидения развития общества и дал величайшие образцы научного предвосхищения будущего, которое полностью подтверждено жизнью. Марксистское предвидение общественного развития давно уже вызывает озлобление в среде идеологов буржуазии. Не потому ли К. Ясперс объявляет всякое предвидение знахарством? На самом деле знахарством является экзистенциалистская характеристика бытия и научного познания, вос-

хваление экзистенциалистами познавательных способностей умалишённых и проповедь субъективизма.

Естественно возникает вопрос: если, как утверждают немецкие экзистенциалисты, научное познание скользит по поверхности и принимает обманчивую чувственную видимость за истинную действительность, то не даёт ли в таком случае истины философия, которая, подвергая критике «ограниченные» науки, преодолевает тем самым и те обманчивые представления, иллюзии, которые-де свойственны наукам? Идеалисты издавна противопоставляют наукам о природе и обществе, как якобы «ограниченному», «конечному» знанию, философские системы, выдаваемые за абсолютные истины в последней инстанции. Не такова ли в данном случае и позиция немецких экзистенциалистов, не повторяют ли они традиционную идеалистическую попытку доказать, что лишь философия является наукой об истине, ибо-де только она рассматривает все вещи sub specie aeternitatis (с точки зрения вечности)? Немецкие экзистенциалисты, поскольку они критикуют науку за свойственное ей материалистическое понимание природы, действительно противопоставляют науке идеалистическую философию, как высшую ступень познания. Ясперс подчёркивает, что «философия должна указывать истину, смысл и цель нашей жизни» [1], что, по его мнению, совершенно недоступно науке. Истина, по учению экзистенциализма, не есть то, что правильно с точки зрения науки, что подтверждается опытом, экспериментами, практикой. Истина-де предполагает сознание иррационального, безграничного, непостижимого; в основе истины — «существование». Не следует ли отсюда, что именно экзистенциалистская философия есть подлинная наука об истине?

Великий французский мыслитель Р. Декарт полагал, что истина имеет своими признаками ясность и отчётливость, не вызывающие каких-либо сомнений. Это определение истины при всей своей идеалистической непоследовательности имело великое прогрессивное значение, ибо оно было направлено против путаных, фантастических представлений различного рода схоластических идеалистических учений, выдававших за истину нечто невразумительное, противоречащее здравому смыслу. Немецкие

[1] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, S. 325.

экзистенциалисты вопреки Декарту говорят, что ясность и отчётливость, иначе говоря, наглядность, разумность того или иного положения науки свидетельствуют лишь о заблуждении. Выходит в таком случае, что истиной надо называть нечто смутное, непостижимое, от которого в глазах становится темно. Не следует ли отсюда, что лишь экзистенциализм знает, что есть истина? Само собой разумеется, что эти вопросы носят лишь риторический характер. В действительности экзистенциализм противопоставляет наукам философию не как действительное знание о мире, а как обоснование агностицизма, т. е. невозможности научного знания вообще.

Философия, по мнению немецких экзистенциалистов, не является системой истин, которые доказываются, подтверждаются и тем самым становятся обязательными для всякого, кто согласен с доказательством и подтверждающими его фактами.

Философия, по учению экзистенциализма, представляет собой внутреннее состояние человека, её предметом является человеческая душа, сознание, вследствие чего философия ближе всего к «существованию». Это-де возвышает её над науками, которые обращены вовне. Именно поэтому философия оказывается (и это, с точки зрения экзистенциалистов, её важнейшее достоинство) чисто субъективной психической деятельностью. Это — иррациональное умонастроение, которое, строго говоря, не может быть выражено в логической научной форме. Каждый человек сам создает философию для самого себя. Нетрудно понять, что такого рода индивидуальная философия никого ничему не может научить. Но это-де и отличает её от «вульгарной» науки, апеллирующей к массам.

Путь к философии, утверждает Ясперс, идёт «не через абстрактное мышление» [1]. Философия не следует примеру наук, которые апеллируют к фактам; её метод выводит за пределы фактов, в трансцендентное. «Философствовать — это значит трансцендентировать» [2]. Это значит, что «философия сама себя определяет, соотносится непосредственно с богом...» [3]

Итак, философия, подвергая критике науки и применяемые ими методы исследования, не преследует за-

[1] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, S. 325.
[2] Ibid., S. 215.
[3] Ibid., S. 217.

дачи выработки научного мировоззрения. Она с порога отвергает эту задачу и обращается к трансцендентному, т. е. попросту смыкается с религией. Не удивительно поэтому, что философия определяется Ясперсом не как знание, а как вера, по существу аналогичная религиозной.

Таким образом, если субъективные идеалисты неопозитивистского толка, проповедуя агностицизм и объявляя единственной реальностью чувственно данное, оставляют открытым вопрос о существовании трансцендентного или даже выступают против признания такового, то немецкие экзистенциалисты с помощью агностицизма обосновывают существование потустороннего мира, отождествляя агностическое признание непознаваемого с мистическим, иррационалистическим признанием трансцендентного. И хотя экзистенциалисты утверждают, что агностицизм направлен против ненаучного отношения к объектам познания, в действительности они ещё в большей мере, чем позитивисты, обосновывают необходимость религиозной веры.

Как известно, в последние десятилетия представители позитивизма, «чистого эмпиризма» и других субъективно-идеалистических течений подвергались критике со стороны иррационалистов, требовавших возрождения откровенного мистицизма и средневековой метафизики. Экзистенциалисты являются наиболее воинствующими представителями такого рода критики идеалистического эмпиризма. Это критика позитивизма справа. Именно поэтому экзистенциализм может быть охарактеризован как наиболее реакционная форма субъективного идеализма.

Было время, когда буржуазия выступала против унизительного положения философии в качестве служанки богословия. Это время давно прошло: ныне буржуазные философы объявляют единственным призванием философии обоснование высшей разумности веры. Вопрос об отношении веры и знания вновь провозглашается центральным вопросом философии. Вслед за неотомистами, продолжателями канонизированного католицизмом Фомы Аквинского, Ясперс выступает против противопоставления разума вере, за примат веры над разумом. Философия, по его мнению, — это «вера мыслящего человека»; её основные положения не могут быть почерпнуты из науки, они принадлежат вере. Относительно того, какой характер носит эта именуемая философией вера, Ясперс

не оставляет никаких сомнений: «Вера, — говорит он, — означает сознание существования в связи с трансцендентным»[1].

Основное положение философии Ясперса — существование «экзистенции» и «трансценденции» — основано не на данных науки, а на религиозной вере. Так в лице К. Ясперса и подобных ему философов современная буржуазная философия смыкается со средневековой идеологией.

Для обоснования средневекового тезиса о подчинении философии религии Ясперс «открывает» в религии сокровенный философский смысл. Религия, утверждает он, — это «метафизика для народа», т. е. общедоступная философия. Речь здесь идёт, конечно, об идеалистической философии. Поэтому Ясперс заявляет, что философские системы живут в народе «благодаря религиозной вере». Именно идеалистические философские системы опираются на религиозные предрассудки эксплуатируемых и угнетённых, ибо идеализм есть принаряженный фидеизм. «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, — отмечает Маркс, — верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещённую, философскую...»[2]

Пытаясь придать «просвещённую» форму своему явно антиинтеллектуалистскому определению философии, Ясперс утверждает, что философия является такого рода верой, которая, мол, не исключает, а, напротив, включает в себя рассудок. Философия-де является чем-то средним между наукой и религией, нигилизмом и откровением. «Философская вера, — подчеркивает Ясперс, — есть вера мыслящего человека, она обладает всегда тем признаком, что всегда находится лишь в союзе со знанием»[3]. Но не следует питать иллюзий относительно знания, в союзе с которым, по мнению Ясперса, находится философия. Речь идёт лишь о знании «смысла и границ познания», т. е. опять об агностицизме, который объявлен Ясперсом научным воззрением, истиной. Таким образом,

[1] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube, S. 20.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 3, 1955, стр. 536.
[3] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube, S. 12.

как ни принаряжает Ясперс свою «философскую веру», субъективно-идеалистическая сущность её несомненна.

Материалистическая же теория познания показывает, «каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным»[1]. Диалектический материализм, обосновывая эту точку зрения — «развития человеческого познания из незнания», опирается на всю совокупность данных науки и многообразной материальной практической деятельности.

Диалектический материализм учит, что познание «вещей в себе» и превращение их в «вещи для нас», т. е. знание и овладение предметами природы, есть, в сущности, один и тот же процесс. Именно господство человека над природой практически доказывает познаваемость мира. В. И. Ленин пишет: «Господство над природой, проявляющее себя в практике человечества, есть результат объективно-верного отражения в голове человека явлений и процессов природы, есть доказательство того, что это отражение (в пределах того, что́ показывает нам практика) есть объективная, абсолютная, вечная истина»[2]. Против этого единственно правильного воззрения на процесс познания и выступает К. Ясперс, поставивший своей задачей теоретическое обоснование религиозного умонастроения. Он противопоставляет философию науке, теорию практике, стремление познать истину необходимости овладения стихийными силами природы, обнаруживая сходство с теми обскурантами, которые выдают познание за сверхъестественный процесс, а материальную практику — за нечто греховное, низменное, обременяющее дух. С этой точки зрения действительное познание объективных законов природы, использование этих законов в практической деятельности людей исключаются из познания истины; последняя превращается в бессмысленный фетиш, в замаскированное изображение бога как единственного предмета познания. Ясперс утверждает, что агностицизм есть вывод из всей истории познания; последняя якобы свидетельствует о том, что познание порождает незнание, единственным выходом из которого является будто бы вера. Но от-

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 91.
[2] Там же, стр. 177.

сюда, естественно, следует вывод, что мировоззрение не имеет ничего общего с научным знанием. Речь, следовательно, идёт о том, чтобы заменить научное мировоззрение, научную философию религиозным взглядом на мир, религиозно-идеалистической философией. Таков основной социальный заказ современной империалистической буржуазии.

Следуя этому требованию, Ясперс утверждает, что «философия не может дать человеку того, что даёт ему религия»[1]. Он требует от философии максимального сближения с фидеизмом, «непосредственного общения с богом», пытаясь уверить, что лишь таким образом не только обнаруживается «экзистенция», но и вообще становится возможной человеческая жизнь. Вся наша цивилизация обязана своим существованием библии, заявляет он, без неё она превращается в прах.

Итак, крепко держаться библии — в этом, по мнению Ясперса и его единомышленников и вдохновителей, спасение современной цивилизации. Нетрудно понять, куда ведёт эта проповедь, если учесть, что она обращена к тем, кому надоело гнуть спину перед империалистическими хозяевами. Именно массам Ясперс рекомендует в качестве идейного «оружия» библию. Вся современная буржуазная философия обращается к массам с проповедью рабского смирения, уверяя трудящихся, что им не хватает лишь одного — утешения, даваемого религией. «Библия и библейская религия, — пишет Ясперс, — есть основа нашего философствования»[2]. Это признание вполне характеризует идеологические позиции маститого философа западногерманской буржуазии.

Во все времена эксплуататорские классы обращались к трудящимся с проповедью примирения с эксплуататорскими порядками. Опыт истории свидетельствует о том, что эта проповедь примирения с рабством не предотвратила падения рабовладельческого и феодального строя. Не поможет она и капиталистам. Вот почему эти призывы к библейской вере говорят лишь о том, что массы теряют веру в прочность капиталистических порядков, сознавая объективную необходимость их уничтожения. Потому-то Ясперс и требует слепой, религиозной веры.

---

[1] *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube, S. 98.
[2] Ibid., S. 86.

Упоминавшийся выше датский реакционный философ Кьеркегор утверждал, что вера должна быть младенчески наивной, иррациональной, неспособной к рассуждению и пониманию того, что является её предметом. Формула веры, как разъясняет Кьеркегор, сводится к утверждению: «Это совершенно достоверно, ибо этому учил меня мой отец». Точка зрения немецких экзистенциалистов ничем по существу не отличается от этого откровенно сформулированного принципа фидеизма. Таковы основные особенности и главные выводы «новейшей», иррационалистической разновидности агностицизма, проповедуемого немецкими экзистенциалистами.

### Философия обречённости

Реакционная сущность немецкого экзистенциализма не исчерпывается его субъективно-идеалистической, иррационалистической, агностической феноменологией. Это философское течение завоевало влияние в буржуазной среде не столько своей общей философской теорией, сколько свойственной ему декадентской концепцией общественной жизни. Экзистенциализм в наиболее резкой форме ставит и пытается решить основной вопрос современного капитализма: быть или не быть? На языке экзистенциализма этот гамлетовский вопрос, стоящий перед империалистической буржуазией, находит своё выражение в двух основных категориях этой философии: существование и смерть.

Экзистенциализм является философией социального пессимизма. Однако это не следует понимать в том смысле, что экзистенциализм пессимистически оценивает исторические перспективы капитализма: об этом экзистенциалисты предпочитают не говорить. Речь идёт о сущности и судьбе человека вообще, личности, индивидуума, безотносительно к каким бы то ни было социальным условиям. Такого рода пессимистическая оценка человеческого существования, несомненно, на руку капитализму, поскольку источником всех социальных зол, с точки зрения экзистенциализма, является существование как таковое, точнее, неизбежная бренность, смертность человеческого существования.

Общеизвестно, что возникновение нового и отмирание старого неотделимы друг от друга. Эти бесспорные истины, свидетельствующие о неодолимости развития, о неизбежности победы нового, экзистенциализм истолковывает как признание роковой обречённости всего существующего. Экзистенциализму, как заявляет один из его буржуазных поклонников, в высшей степени свойственно сознание пантрагического, якобы образующего господствующее жизненное начало. Экзистенциализм пронизан своеобразным пафосом смерти.

Империализм есть умирающий капитализм. Умирающая буржуазия не может примириться с тем, что жизнь продолжается и, больше того, расцветает благодаря уничтожению капиталистического рабства. Свой собственный страх перед неминуемой гибелью буржуа стремится внушить всему человечеству. «Последним словом буржуазной философии, — как отмечает П. Тольятти, — является отчаяние... Исчезла гордая вера человека в творческую силу его разума и в прогресс. Всплывают на поверхность старые идолы, обветшалые суеверия. Эта атмосфера скептицизма, отречения, разложения проникает во все области интеллекта, во все сферы нравственной жизни»[1].

Немецкие экзистенциалисты приписывают себе заслуги гносеологического истолкования таких понятий, которые раньше никогда не рассматривались в теории познания. Они говорят, например, о познавательном значении отчаяния, страха, самоубийства. «Философствовать — это значит учиться умирать», — заявляет К. Ясперс. С точки зрения экзистенциализма, смерть — важнейшая философская категория, в сравнении с которой необходимость, закономерность, причинность и другие категории должны быть отброшены, как ничего не стоящие абстракции.

Весьма характерно, что некоторые современные буржуазные философы превозносят экзистенциалистов, как мыслителей, якобы обнаруживших новый источник познания. Эти поклонники экзистенциализма утверждают, что «опыт», приобретаемый в момент страха, смерти, само-

---

[1] См. «За прочный мир, за народную демократию!» 21 декабря 1951 г.

убийства, имеет огромное познавательное значение и что поэтому надо быть благодарным экзистенциалистам за то, что они обратили внимание на эту сторону человеческого существования.

Не случайно Ясперса называют «философом трагического краха». Конечно, этот «крах» трагичен лишь для империалистической буржуазии и её идеологов, но империалисты и их идеологи выдают неизбежную гибель капитализма за катастрофу, постигающую всё человечество. Наше время, утверждает, например, Ясперс, есть время «духовной и материальной катастрофы»[1], приписывая тем самым характерные особенности кризиса капитализма и некапиталистическим, социалистическим государствам, в которых осуществляется невиданный в истории человечества материальный и духовный прогресс.

Немецкие экзистенциалисты доказывают, что «существование» непрерывно превращается в небытие, в ничто, погибает. «Учиться жить и учиться умирать — это одно и то же»[2], — вещает К. Ясперс. Поэтому-де лишь страх смерти, готовность к ней, страдание, ужас приводят, по мнению экзистенциалистов, к пониманию истинной природы «существования».

В обычных жизненных ситуациях — в процессе труда, политической борьбы, изучения окружающей действительности — человек, по мнению Ясперса, приобретает одни только иллюзии. «Истинное знание», которое Ясперс противопоставляет всему содержанию науки и практики, достигается, по его убеждению, лишь в чрезвычайных, или «пограничных ситуациях» (Grenzsituation), т. е. тогда, когда субъект перестаёт рассуждать, теряет голову и, как небезызвестный Форрестол, бросается вниз головой, в «непостижимое». Такого рода «абсолютные» ситуации якобы и являются основой познания. Только умирая или предчувствуя смерть, утверждают экзистенциалисты, человек постигает своё внутреннее *Я* (экзистенцию) в его неразрывной связи с объективным, потусторонним, божественным (трансценденцией). «Ситуации, которые выражают то, что я не могу жить без борьбы и

[1] *K. Jaspers,* Rechenschaft und Ausblick, S. 132.
[2] *K. Jaspers,* Way to Wisdom, p. 126.

страданий, что я неизбежно беру на себя вину, что я должен умереть, я называю пограничными ситуациями» [1].

Итак, между посюсторонним и потусторонним — на границе того и другого, — в этой несуществующей, выдуманной идеалистами «стране забвения» обитает истина, которая постигается «не в блаженстве», а на пути страданий, перед лицом «неумолимого мирового бытия». Это утверждение вовсе не ново. Испокон веков теологи уверяли простого человека в том, что от счастья — одно лишь несчастье, что только страдание «очищает» душу и подготавливает её к неземному блаженству. Издавна философы-идеалисты доказывали рабу, что его цепи отмечены божественной печатью. И прав был Гольбах, говоривший, что христианская легенда о том, будто бедность предпочтительнее богатства, нужна была имущим для того, чтобы заставить неимущих ходить на четвереньках, чтобы богатым было легче ездить на них верхом. Мы видим, как некоторые экзистенциалисты расцвечивают эту легенду, придают ей гносеологический смысл, мистифицируют теорию познания, чтобы люди потеряли ясное представление о том, что давно уже не вызывает у них никакого сомнения.

Великие материалисты прошлого разоблачали страх перед смертью, считая задачей своей философии освобождение человека от этого уродующего жизнь страха. Эпикур гордился тем, что разоблачал страх смерти. Презрение к смерти и веру в жизнь воспитывали в людях все прогрессивные мыслители. Экзистенциалисты, отвергая эти прогрессивные традиции мыслителей прошлого, говорят о бренности существования, пытаются убедить простых людей в том, что их борьба против империализма бессмысленна.

Нетрудно понять, почему проблема смерти привлекает философствующих идеологов буржуазии: капитализм явно переживает «пограничную ситуацию», идёт к неминуемой гибели. Экзистенциалисты выдают загнивающую буржуазию, сидящую на вулкане, за обладательницу единственной «экзистенциальной» истины, недоступной нормальным людям, которые, по уверению этих философов, пробавляются всякого рода фантазиями, абстрак-

[1] *K. Jaspers*, Philosophie, S. 469.

циями, иллюзиями. Буржуазия и её идеологи, одним из которых является Ясперс, не способны познавать истину, она им не по плечу. В. И. Ленин говорил: «...нельзя рассчитывать правильно, когда стоишь на пути к гибели» [1]. Эти замечательные слова полностью изобличают растленную идеологию империализма и в том числе философию смерти, именуемую экзистенциализмом, или философией существования. «От этой философии, являющейся продуктом созревшего для слома буржуазного общества, веет тлетворным дыханием» [2], — говорит О. Гротеволь. И это тлетворное дыхание смерти Ясперс выдает за благоухание жизни; трупный яд представляется ему эликсиром жизни.

Рассуждая о бренности существования, остающегося тем не менее единственно достоверной и единственно доступной человеку реальностью, Ясперс характеризует смерть, с одной стороны, как «бытие, которого нет», а с другой — как «радикальное избавление». Стоит ли после этого — такова логика рассуждений экзистенциалиста — заботиться о переустройстве посюсторонней жизни, которая-де лишь постольку имеет смысл, поскольку существует загробный мир. «Только трансцендентное может сделать эту сомнительную жизнь хорошей, мир прекрасным» [3].

Таким образом, понятие «существование» является не только исходным пунктом определённой субъективно-идеалистической и агностической концепции, оно же исходный пункт реакционных социологических построений экзистенциализма.

Существование, по учению экзистенциалистов, первично, из него следует, что человек сам выбирает свою сущность, или, говоря иначе, является собственным своим произведением и, следовательно, не может оправдывать себя ссылкой на объективные, не зависящие от него обстоятельства. Это значит, что экзистенциалисты проповедуют индетерминизм, абсолютную свободу воли и, в частности, абсолютную свободу выбора. Единственное, что невозможно для человека: не выбирать.

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 33, стр. 128.
[2] *Otto Grotewohl*, Die geistige Situation der Gegenwart und der Marxismus, Berlin 1948, S. 34.
[3] *K. Jaspers*, Way to Wisdom, p. 126.

Известно, что индетерминизм проповедовала средневековая схоластика, утверждавшая, что благодаря присущей человеку абсолютной свободе воли (независимости воли от мотивов) прародители человечества Адам и Ева и все люди вообще несут ответственность за первородный грех и все другие совершённые ими прегрешения.

От этой теории, блестяще опровергнутой ещё французскими материалистами XVIII века, вынуждены были затем отказаться даже идеалисты, поскольку очевидно, что абсолютная свобода воли не только не объясняет нравственного поведения человека, но делает, в сущности, невозможным существование самого субъекта ответственности. Ибо воля, независимая от мотивов, независима также и от нравственных мотивов.

Диалектический материализм, опираясь на достижения предшествующей материалистической философии и на гениальные догадки немецких идеалистов конца XVIII — начала XIX века, доказал, что человеческая свобода предполагает в качестве своей основы существование необходимости, во-первых, и познание необходимости, во-вторых. Законы природы являются естественной основой сознательной целесообразной деятельности людей, которая свободна лишь в той мере, в какой люди познают и используют объективную необходимость. «Таким образом, — как указывает Энгельс, — чем *свободнее* суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей *необходимостью* будет определяться содержание этого суждения, тогда как неуверенность, имеющая в своей основе незнание и выбирающая как будто произвольно между многими различными и противоречащими друг другу возможными решениями, тем самым доказывает свою несвободу, свою подчиненность тому предмету, который она как раз должна была бы подчинить себе» [1].

Почему же экзистенциалисты извлекают на свет эту давно опровергнутую идеалистическую теорию, превращающую человеческую волю в мистическую самопричину своих собственных актов? Эта теория нужна экзистенциалистам для отрицания объективных закономерностей общественного развития, а, следовательно, для того, чтобы уверить недовольного своей жизнью человека бур-

[1] *Ф. Энгельс,* Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 107.

жуазного общества, что он сам выбрал свою сущность, а значит и то положение, в котором он находится в условиях капитализма.

С иррационалистическим пониманием существования и индетерминистической концепцией волевых актов неразрывно связана и этическая теория экзистенциализма. Он доказывает, что нет и не может быть никаких критериев морального поведения: каждый субъект сам для себя устанавливает, что носит моральный, а что аморальный характер. Не существует поэтому никаких обязательных норм поведения, более или менее одинаковых для всех членов общества или хотя бы определённой социальной группы, класса. А так как всё существующее фатально обречено на гибель, то следует думать лишь о том, чтобы «реализовать» свою индивидуальность, удовлетворить свои прихоти, не придавая какого бы то ни было значения общественному мнению, общественному осуждению тех или иных «прихотей».

Абсолютный релятивизм в области морали, отрицание какого бы то ни было объективного, общественно-значимого содержания в моральных нормах, нигилистическое осмеивание моральных «прописей», логически вытекающее из экзистенциалистской философии, также снискало популярность экзистенциализму в определённых буржуазных кругах. Правда, некоторые экзистенциалисты утверждают, что их учение не имеет ничего общего с аморализмом; эти представители экзистенциализма пытаются даже доказать, что они разрабатывают новую, сознательную «свободную» мораль, что их представление об абсолютной субъективности нравственных норм обосновывает тем самым полную ответственность субъекта за своё поведение, что они лишь выступают против догматизма в области морали. Однако эти заявления некоторых теоретиков экзистенциализма лишены серьезного основания, поскольку абсолютный релятивизм этической теории неизбежно ведёт в болото аморализма. Буржуазная публика, как об этом свидетельствуют факты, восприняла экзистенциалистскую концепцию морали как оправдание аморализма, широко распространённого в современном буржуазном обществе. Так, известный буржуазный социолог Р. Страус Хюпе утверждает: «Значение экзистенциализма для образованных людей этого поколения, не являющихся профессиональными

философами, заключается в признании бессмысленности всего за исключением собственного существования».

Таким образом, экзистенциалистская концепция морали является одним из «теоретических» аргументов в пользу буржуазного аморализма, неразрывно связанного с крайним, гипертрофированным индивидуализмом.

Выше уже говорилось об экзистенциалистической концепции «коммуникации», с помощью которой Хайдеггер и Ясперс пытаются преодолеть солипсизм. В данной связи следует отметить, что «коммуникация» служит экзистенциализму также для реакционных социологических выводов в духе «органической» теории. Известно, что сторонники «органической» теории общества изображают разделение на классы, различные формы угнетения и порабощения, существующие в классовом обществе, как свойственное всякому организму разграничение органов и функций, т. е. как естественную дифференциацию и специализацию, внутренне присущую живому организму. Примерно так же рассуждает и Ясперс. Он утверждает, что все отношения между людьми являются необходимыми коммуникациями, без которых невозможно существование. Но если даже признать, что те или иные отношения, формы общения являются необходимыми, то совершенно очевидно, что они необходимы далеко не при всех условиях. Так, например, рабство было необходимостью на определённой исторической ступени общественного развития, а затем перестало быть необходимостью. Против этого Ясперс не возражает, поскольку речь идёт об одной исторически изжившей себя форме общественных отношений. Но он утверждает, что «господство и услужение» являются необходимой формой «коммуникации» не при определённых исторических условиях, а по самой природе своей. В таком случае слово «коммуникация» обозначает эксплуатацию. Господство и услужение, по Ясперсу, заключаются в том, что каждый «оказывает услуги другому», т. е. все члены общества помогают друг другу. Однако обмен услугами, взаимопомощь, сотрудничество и «господство и услужение» — разные вещи; отождествлять их — значит путать общественные отношения с антагонистическими общественными отношениями. Такого рода путаница, конечно, не случайна: она характеризует буржуазное стремление

завуалировать природу капиталистических общественных отношений.

Придумывая новые слова для обозначения старых отношений, пытаясь придать новое, мистическое значение капиталистическим отношениям господства и подчинения, Ясперс надеется убедить эксплуатируемых в необходимости этих отношений. Вместо того чтобы прямо признать очевидный факт господства человека над человеком, Ясперс предается умозрительным рассуждениям относительно «тотальной воли к коммуникации», смазывая коренное качественное отличие между общением индивидуумов вообще и такой, отнюдь не непреодолимой формой общения, как эксплуатация рабочего капиталистом.

Запутав вопрос о реальных общественных отношениях, умолчав о том факте, что кроме отношений господства и подчинения существуют социалистические отношения сотрудничества и взаимопомощи свободных от эксплуатации и угнетения людей, К. Ясперс утверждает: «Господство необходимо для расширения существования» [1]. Таким образом, Ясперс пытается убедить угнетённых и эксплуатируемых в том, что их освобождение сужает, ограничивает сферу их существования. Экзистенциалисты хотят доказать, что освобождение трудящихся оставляет последних на произвол судьбы. Рабочие, дескать, не могут существовать без предпринимателей, их борьба против капитализма неразумна, угрожает их собственному существованию. Естественно поэтому, что Ясперс приходит к отрицанию возможности уничтожения социального неравенства. Научный социализм, по мнению Ясперса, является утопией и чуть ли не суеверием, порождённым успехами науки и техники. Ему нет дела до того, что эта «утопия» давно уже стала фактом.

Таков «гуманизм» идеологов современной буржуазии. Отрицание возможности и закономерности уничтожения социального неравенства сочетается в философии Ясперса с пессимистическим взглядом на человеческую свободу, которая изображается как нечто опасное, проистекающее из одиночества человека и угрожающее ему неизбежной гибелью. Ясперс причитает: человек одинок, беспомощен, смертен; его повсеместно окружают страшные трансцендентные силы, в нём самом постоянно гнез-

[1] *K. Jaspers*, Philosophie, S. 607.

дится «нечто непознаваемое, недоказуемое, невещественное, нечто ускользающее от научного исследования: свобода и всё, что с нею связано» [1].

Как и все экзистенциалисты, Ясперс изображает человека в виде жалкой песчинки или щепки в водовороте иррациональной стихии. Человек, который, как свидетельствует об этом практика, способен целесообразно, в своих интересах использовать познанные им законы природы, превращается в изображении Ясперса в нечто беспомощное, ничтожное, заброшенное в этот мир непреодолимыми, неведомыми силами.

В своё время А. И. Герцен, выступая против религиозно-идеалистического принижения личности, писал, что человек не песчинка, не ниточка в пёстром ковре жизни: «Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пёструю ткань истории. Мы знаем, что ткань эта не без нас шьётся... мы можем *переменить узор ковра...»* [2] Эти справедливые слова и по сей день разят буржуазных апологетов, тщетно пытающихся доказать, что борьба против социального гнёта бесцельна, что человека порабощают не исторически определенные, материальные отношения, а некие «анонимные», иррациональные силы.

Буржуазные идеологи пытаются изобразить капиталистический гнёт в виде козней «мирового духа». Эти идеологи выдают господство капиталистов за «мировую волю», изображают порождённые капитализмом разрушительные стихийные силы в виде сверхразумной, непознаваемой «трансценденции». Советский народ, как и народы народно-демократических стран, ликвидировав капитализм, навсегда покончили с господством над людьми слепых, стихийных сил общественного развития, практически разоблачили идеалистические утверждения о существовании трансцендентного, иррационального, непознаваемого.

Не удивительно поэтому, что немецкие экзистенциалисты являются злейшими врагами марксизма-ленинизма и социалистического общества. Они пытаются изобразить освободительное движение трудящихся и его

---

[1] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube, S. 57.
[2] *А. И. Герцен,* Соч., т. IV, Гихл, 1938, стр. 387.

научную идеологию как теоретическое выражение иррациональных инстинктов массы, которая-де не понимает природы «существования» и бессмысленности вследствие этого всякой борьбы за социальную справедливость. «Никакие идеалы невозможны для человека, ибо человек несовершенен» [1], — утверждает в духе евангелия К. Ясперс. Отсюда, по его мнению, вытекает невозможность коренного переустройства общественной жизни. Нельзя-де уничтожить социальное неравенство; единственное равенство, возможное для всех людей, — «это равенство стремлений и вечной судьбы, согласно которой человек попадает на небо или в ад» [2]. Нелепо, как пытается уверить Ясперс, стремиться к политическим преобразованиям, ибо де смысл и тайна власти исходят от бога. Такие, с позволения сказать, аргументы противопоставляет Ясперс марксистской науке об обществе.

Стремясь доказать невозможность революционного преобразования общества и планомерного созидания нового, бесклассового общества, Ясперс выступает против теоретических основ научного коммунизма и коммунистической партии. Он уверяет, что марксисты, поскольку они руководствуются в своей практической деятельности научной теорией, являются-де доктринёрами, догматиками. Это значит: не руководствуйтесь научным пониманием действительности, полагайтесь на одну только религию.

Ясперс знает, что основоположники марксизма многократно подчёркивали, что их учение — не догма, а руководство к действию. В. И. Ленин неустанно боролся с догматизмом, творчески развивая учение Маркса и Энгельса. Но, извращая историю и самое понятие «догматизм», Ясперс называет доктринёрством классовую борьбу, организованное движение пролетариата, руководимое Коммунистической партией, освещаемое научно-философским мировоззрением. Философия, утверждает Ясперс, может быть лишь философствованием, неспособным выйти за пределы субъективного. Эти утверждения немец-

---

[1] *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube, S. 63.
[2] Ibid., p. 64.

кого экзистенциалиста наглядно обнаруживают действительный классовый смысл пропагандируемой им философии, направленной против освободительного движения трудящихся.

Ясперсу не может, конечно, не быть известным тот факт, что в СССР построен социализм, основные черты которого были научно открыты Марксом и Энгельсом свыше ста лет тому назад. Не может он не знать и того, что социалистическое общество развивается планомерно. Почему же он утверждает, что «планирование (Totalplanung) ведёт к возрастающему хаосу»[1]? Потому, что в своей ненависти к социализму он совершенно пренебрегает фактами и не останавливается даже перед приписыванием социалистическому обществу основных черт современного капитализма.

Чего стоят после этого «рассуждения» Ясперса о беспартийности философии, о том, что философы «свободны от оков, накладываемых авторитетами, заботами о существовании, слепым стремлением к счастью»[2]. Каждый коммивояжёр выдает себя за объективного ценителя рекламируемых им капиталистических изделий. «Беспартийность» Ясперса и его «соратников» — тот же старый приём «незаинтересованных» коммивояжёров. В самом деле, как можно говорить о беспартийности философии и о беспартийности экзистенциализма, в особенности, если философы подобно Ясперсу убеждают всех недовольных капиталистическими порядками в том, что перед лицом смерти и прочих непостижимых стихий бессмысленна всякая борьба за лучшее «посюстороннее» будущее. Само собой разумеется, что философ, призывающий к примирению с эксплуататорскими порядками, принадлежит к вполне определённой партии. И не только в философии, но и в политике.

Философия издавна выдаётся идеологами эксплуататорских классов за специфическую форму незаинтересованного, бесстрастного созерцания существующего. На самом же деле эта «беспартийность» представляет собой «лишь лицемерное, прикрытое, пассивное выражение

---

[1] *K. Jaspers*, Vernunft und Widerfernunft in unserer Zeit, München 1950, S. 28.

[2] *K. Jaspers*, Philosophie, S. 647—648.

принадлежности к партии сытых, к партии господствующих, к партии эксплуататоров»[1].

Следует, впрочем, отметить, что, провозгласив беспартийность неотъемлемой особенностью философского отношения к действительности, Ясперс в статье «Современные задачи философии», опубликованной в 1954 г., требует от философов активного вмешательства в общественную жизнь. По мнению Ясперса, философы должны стать пропагандистами, активными проводниками политики и идеологии господствующей верхушки, именуемой «духовной аристократией». Они, утверждает Ясперс, обязаны отстаивать «аристократический принцип общественной структуры», т. е. господство меньшинства над большинством. Такова на деле «беспартийность» К. Ясперса и других идеологов буржуазии.

Буржуазия требует от своих идеологов не только абстрактного любомудрия, но и вполне определённых, недвусмысленных политических заявлений, обещаний, утверждений. Последние должны засвидетельствовать «искреннюю» и, следовательно, не прикрытую философской фразеологией преданность современных буржуазных философов капиталистическим порядкам. Поэтому Ясперс не ограничивается одними лишь умозрительными рассуждениями. Его книга «Отчёт за прошлое и взгляд в будущее», опубликованная в 1951 г., свидетельствует о том, что он вполне осознаёт социальный заказ своего класса. В этом сборнике различного рода публичных выступлений, автобиографических заметок и юбилейных статеек Ясперс заявляет, что «насущные задачи дня» вынуждают его отодвинуть философские вопросы «на задний план».

На повестке дня стоит вопрос о создании единой, демократической, миролюбивой Германии. Немецкий народ, наученный историческим опытом двух войн, ужасами гитлеровской диктатуры, всё более активно включается в борьбу против империалистической политики милитаризации своей родины. Этого боятся больше всего агрессивные силы Западной Германии. Когда К. Ясперс пытается убедить широкие массы немецкого народа в том, что народная борьба против империалистической реакции, за демократию и повышение жизненного уровня

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 10, стр. 61.

лишена «экзистенциального» глубокого, сокровенного смысла, он разоблачает себя как философ империалистической реакции. Он заявляет, например: «...Мы не нуждаемся в материальном богатстве. Быть бедным, чувствовать беспомощную зависимость от победителей — это побуждает нас быть скромными, ибо всякое желание силы было бы для нас ядом» [1]. Естественно возникает вопрос, не является ли это восхваление голодного пайка своеобразным национальным предательством? Как иначе можно понять Ясперса, утверждающего, что в ином случае (в случае неподчинения политике империалистов) немецкий народ якобы ожидает «позорное исчезновение».

Экзистенциалистские идеи используются Ясперсом для того, чтобы изобразить положение немцев в Западной Германии как своеобразную «пограничную ситуацию», являющуюся якобы благодарной почвой для духовного совершенствования. Зависимость от монополистического капитала США выдаётся, таким образом, за источник внутренней свободы. Ясперс пытается внушить немцам, что они не должны бороться за лучшее будущее, что всякая борьба вообще бессмысленна, бесперспективна. Он рекомендует своим соотечественникам лишь «внутреннюю революцию», сущность которой сводится к самоотречению, к политическому самоубийству. В результате этого немецкий народ якобы приобретёт «внутренние» условия для «такой жизни духа, которая возможна в бессилии и при самых тяжёлых условиях бытия» [2].

Не ограничиваясь этим, Ясперс призывает немецкий народ смириться ради «высшей» цели, которая сводится, по его мнению, к созданию мирового государства. Философ-космополит всячески пытается уверить своих читателей в том, что человечество зашло в тупик и ему приходится начинать свою историю сызнова. Слово «человечество» употребляется Ясперсом взамен слова «буржуазия», а кризис капитализма выдаётся за кризис «технического века». Таким образом, оказывается, что зло заключается не в капитализме, а в современных производительных силах. Нехитрая логика: современные производительные силы требуют новых, социалистиче-

---

[1] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, S. 184.
[2] Ibid., S. 28.

ских производственных отношений, а Ясперс представляет это в виде безвыходной ситуации. Как правильно отмечает О. Гротеволь, экзистенциалистская философия «превращает неустойчивость общественного существования буржуа во вневременную неустойчивость человека вообще» [1].

Рассуждая о безвыходном положении, в котором якобы оказалось современное общество, замазывая тот факт, что одна треть человечества нашла уже выход из тупика капитализма, Ясперс призывает к отказу от национальной независимости и национального суверенитета. Он утверждает, что современный период является «периодом перехода истории от европейских государств к мировой державе» [2]. В качестве такого рода мировой державы — космополитического государства — рекомендуются США. Всеми способами Ясперс стремится доказать, что США самой судьбой предназначены быть политической основой мирового космополитического государства.

Разгром гитлеровской Германии в ходе второй мировой войны поставил перед немецким народом насущный вопрос о путях предотвращения возрождения фашизма, о путях воссоединения немецкого народа. СЕПГ правильно указывает путь возрождения немецкой нации. Руководители СЕПГ в своих выступлениях перед немецким народом постоянно подчёркивают, что немцы должны отказаться, в частности, от человеконенавистнических идей Ницше, Шпенглера и других реакционеров, которые питали гитлеровскую идеологию. У немецкого народа имеются прогрессивные культурные традиции, которые оплёвывались фашистами. Возрождение этих прогрессивных традиций является первостепенной национальной задачей, без решения которой невозможно окончательное искоренение национал-социалистской идеологии.

Нетрудно понять, что Ясперс, аттестующий себя «беспартийным» мыслителем и даже противником фашизма, на деле активно выступает против этой единственно правильной установки на возрождение демократической Германии и развитие демократической немецкой куль-

---

[1] *Otto Grotewhol*, Die geistige Situation der Gegenwart und der Marxismus, S. 33.

[2] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, S. 27.

туры. В своей статье «Наше будущее и Гёте» Ясперс утверждает, что немецкий народ должен ориентироваться не на Гёте, а на Ницше. «Гёте не образец для подражания, — заявляет Ясперс, — он таит в себе опасность». Очевидно, что Гёте пугает Ясперса как мыслитель, глубоко веривший в разум и прогресс. Совсем другое дело — Ницше с его каннибальскими афоризмами («мораль только для слабых» и т. п.). Ницше представляется немецким реакционерам подходящей фигурой для стимулирования возрождаемого западногерманского вермахта.

Известно, что Ницше, бешено ненавидевший научный социализм, откровенно ставил перед господствующими классами вопрос: «...Как нам задержать поток по-видимому неизбежной всеобщей революции?» [1] В современных условиях этот роковой вопрос вновь встаёт во весь рост. И те средства, которые рекомендовал Ницше и на практике применил Гитлер, всё ещё вопреки опыту истории представляются спасительными для империалистической буржуазии и её идеологических защитников. И, когда Ясперс утверждает, что всякая борьба бессмысленна, бесперспективна, он тем самым пытается убедить массы отказаться от сопротивления реакции, вынашивающей планы осуществления «революции справа», т. е. контрреволюционного подавления демократических прав, завоёванных трудящимися.

Характерны в этом отношении рассуждения Ясперса относительно того, кто виноват в том, что в Германии появился гитлеровский фашизм, причинивший миролюбивым народам неисчислимые бедствия и приведший Германию к тяжелейшему поражению.

Вопрос о действительных причинах и виновниках национальной катастрофы, постигшей Германию, давно решён и никак, конечно, не может считаться дискуссионным. Германский фашизм, несомненно, является продуктом развития германского империализма. Ясперс же уверяет, что фашизм явился следствием широкого распространения... интеллектуализма. Люди, мол, хотели знать такие вещи, о которых знать нельзя, они нарушили «табу», предписывающее человеку поклоняться неизвестному, и встали на путь «ненаучного» убеждения в позна-

[1] *Ф. Ницше,* Полное собрание сочинений, т. II, 1909, стр. 398.

ваемости мира и возможности его изменения с помощью науки. Дух ненаучности, возвещает Ясперс, открыл двери национал-социализму.

С этой точки зрения, вернейшим средством «предотвращения» фашизма является проповедь идеализма, агностицизма и антиинтеллектуализма. Но, как известно, и гитлеровцы занимались проповедью средневекового мракобесия, третировали разум, науку, истину, прогресс, как якобы рассудочные, бессодержательные понятия, тормозящие волевую активность, мистический порыв к абсолютному и т. п. Чем же в таком случае отличается пропаганда фашистской идеологии от борьбы против неё?

Совершенно очевидно, что К. Ясперс по существу призывает к возрождению фашистской идеологии. Лицемерные рассуждения о том, кто виноват в установлении германского фашизма, понадобились Ясперсу для того, чтобы обелить действительных виновников, затемнить реальные причины, свалить вину с больной головы на здоровую. Если верить Ясперсу, то получается, что не ницшеанство, а материализм, атеизм способствовали развитию германского фашизма.

Впрочем, как ни стараются немецкие экзистенциалисты, им не удастся снять вину с действительных виновников фашистского варварства — германских и иных империалистов. Нет, не удастся им возложить вину на прогрессивное человечество, на Советский Союз. «Кто чувствует себя виновным, — говорит В. И. Ленин, — тот может каяться. Но при этом пусть он посыпает пеплом свою *главу* и раздирает *свои* одежды, а не чужие» [1].

Опыт последних лет наглядно показывает, что уже сейчас наиболее трезвые политики в европейских и других капиталистических странах, не ослеплённые антисоветской враждой, отчётливо видят, к каким плачевным результатам приводит политика «холодной войны». Профессор Ясперс не принадлежит к этим трезвым буржуазным деятелям. Он продолжает рассуждать о неизбежности войны, обосновывая эти реакционные утверждения ссылками на экзистенциалистский опыт, на отношение «экзистенции» и «трансценденции». С помощью давно уже дискредитировавших себя мистико-биологических аргументов К. Ясперс всё ещё «доказывает», что война

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 11, стр. 241.

является неизбежным проявлением «радикального зла», якобы заложенного в самой человеческой природе. Это «радикальное зло», аналогичное «первородному греху», о котором говорят теологи, заменяет Ясперсу конкретное исследование причин и условий возникновения войн. Немецкие экзистенциалисты боятся конкретного исследования причин войн, ибо оно приводит к открытию неразрывной связи между войнами и капиталистической системой. Империалистические войны порождаются объективными законами развития капитализма и прежде всего основным экономическим законом современного капитализма. Вопреки этому подтверждённому всей историей современности положению марксизма, наперекор здравому смыслу К. Ясперс стремится доказать, что войны проистекают не из определённых закономерностей, не из исторической необходимости, а из свободы, на которую фатально обречён человек в глубине своего собственного индетерминированного *Я*. По мнению Ясперса, войну нельзя объяснить «ни исходя из свойств характера, ни из объективно-неразрешимых конфликтов между людьми и группами людей»[1]. Её источником является человеческое бытие в его якобы «непостижимой глубине».

Не обременяя себя исследованием или доказательством провозглашённого тезиса, Ясперс утверждает, что причины войн непознаваемы. Отвергая, таким образом, борьбу за мир, как непрошенное вмешательство в божественное предначертание, Ясперс утверждает, что путь человечеству указывает скрытое божество, ввиду чего человеку остаётся лишь созерцать происходящее, стремясь проникнуть в его мистический экзистенциальный смысл. Впрочем, ссылаясь на бога, Ясперс, по-видимому, убеждён, что даже он не может предотвратить войны, поскольку она, по мнению этого экзистенциалиста, неотделима от бытия. Будущее вообще, по мысли Ясперса, не находится в какой бы то ни было определённой, необходимой связи с тем, что есть или что было. Причины всех событий истории должны быть, согласно Ясперсу, отысканы в «экзистенции» и «трансценденции». Таким образом, весь арсенал гносеологической схоластики иррационализма привлекается К. Ясперсом для оправдания агрессивной политики империалистов.

[1] *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick, S. 300.

Подводя итоги характеристике некоторых основных положений немецкого экзистенциализма, следует сказать, что это философское направление является идеологией империалистической реакции. И не случайно, конечно, реакционный английский журнал «Philosophy» рекомендует Ясперса как воспитателя философов «нового поколения», с существованием которого связаны империалистические «надежды на будущее».

Реакционный американский журнал «Philosophical revue» утверждает, что экзистенциализм «по душе англосаксам», т. е. американским и английским капиталистам. Но экзистенциализм, несомненно, враждебен всем тем американцам и англичанам, которые, не надеясь на загробное воздаяние, стремятся перестроить общественную жизнь в интересах широких трудящихся масс. Сознательные представители трудящихся понимают, что реакционные проповеди немецких экзистенциалистов находятся в определённой связи с их абстрактными гносеологическими упражнениями. И действительно, абстрактные рассуждения о трагическом крахе, присущем «существованию», и империалистические утверждения о неизбежности новой мировой войны не так уж далеки друг от друга. Столь же близки друг другу агностические проповеди, мистический субъективизм и политическая реакция. Именно поэтому экзистенциализм является философией умирающего капитализма.

# ФРАНЦУЗСКИЙ КАТОЛИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — ФИЛОСОФИЯ ИРРАЦИОНАЛИЗМА И МИСТИКИ

*Г. Д. Сульженко*

Французский католический или христианский экзистенциализм относится к наиболее типичным направлениям идеалистической философии современной эпохи. Будучи субъективным идеализмом по преимуществу, эта философия включает в себя существенные элементы объективного идеализма, что рассчитано на придание идеализму «объективного» характера и видимости реального содержания. Как система религиозной философии, католический экзистенциализм занимает место рядом с персонализмом и неотомизмом, также открыто поставившими себя на службу религиозному вероучению.

Чтобы разобраться в причинах появления и лучше понять истинную роль экзистенциализма, необходимо хотя бы кратко остановиться на некоторых особенностях развития буржуазной философии во Франции в новейший период.

## Подготовление католического экзистенциализма

Историки философии во Франции часто говорят о «кризисе» или «трансформации» французской идеалистической философии на рубеже XIX и XX веков [1]. К числу признаков этой «трансформации» они прежде всего относят открытую борьбу против рационалистического

[1] См., например, *D. Parodi*, La philosophie contemporaine en France, Paris 1920; *E. Brehier*, Les thèmes actuels de la philosophie, Paris 1954.

идеализма, господствовавшего в XIX веке, рост иррационализма и религиозного мистицизма. С конца XIX века всё настоятельнее высказываются утверждения, что якобы «человеческие проблемы» могут быть решены только расширением рамок философии, включением в неё «всей жизни» людей, в том числе «моральной рефлексии», «интуиции», «религиозного опыта» и т. д. С этим связан рост влияния А. Бергсона, выступившего под знаменем воинствующего иррационализма. Философия Бергсона оценивается в этот период как система, открывающая новые горизонты для философского мировоззрения, как подлинная «революция в философии».

Критика рационалистической философии XIX века (например, позитивизма Конта или Тэна) нередко проводилась под лозунгами «конкретного» и «всестороннего» изучения человека. Ввиду этого некоторые буржуазные историки философии говорят о повсеместном распространении «реализма» в современной французской философии — в противовес абстрактному идеализму XIX века. На самом деле речь может идти, конечно, не о борьбе против идеализма со стороны самих идеалистов, а о постепенном изменении формы идеалистической философии.

Ближайшим следствием, а отчасти проявлением отмеченных тенденций явился повышенный интерес к религии. Философы-идеалисты усиленно занимаются вопросами «религиозно-философского синтеза» и стремятся ввести «область религиозных переживаний» в рамки философского мышления. В такой стране, как Франция, где позиции католической церкви сравнительно прочны, проблемы соотношения философии и религии становятся центральными, доминирующими.

Перед философами-идеалистами и теологами здесь сразу же встали значительные трудности. Дело в том, что религиозная догматика, в особенности католическая, естественнее всего «укладывается» в рамках объективного идеализма, но в качестве господствующего в идеалистической философии направления в этот период отчётливо определился субъективный идеализм. Отсюда наметилась задача сращивания субъективного идеализма с католическим вероучением. С попытками её разрешения связано существование целого направления идеалистической философии во Франции, которое получило название като-

лического или просто религиозного модернизма. Основные его представители — Леруа, Блондель, Лабертоньер, Эбер, Луази.

В модернизме в соответствии с его субъективно-идеалистической философской базой обнаружилась тенденция в сторону известной «субъективизации» самого понятия божества. Бог оказывается настолько тесно связанным с переживаниями верующих, что самое его существование проявляется только в субъекте и через субъект. Кроме того модернисты по существу отказываются от рациональных, логических методов доказательства бытия бога и ставят на их место иррациональную «религиозную интуицию». Из объекта разума бог превращается в объект чувства, т. е. в психологический объект; в конечном счёте он обнаруживается просто «в сердце» субъекта, становится сентиментальным переживанием верующего.

Типичными для католического модернизма являются взгляды Леруа, о котором В. И. Ленин отзывался как о представителе реакционнейшей идеалистической философии с определённо фидеистическими выводами [1]. Бог, утверждает Леруа, превосходит логическую необходимость, он выше всякого существования и не может быть сведён ни к какому «общему знаменателю». Отсюда Леруа делает вывод о несостоятельности всяких попыток логических определений бога и рациональных доказательств его существования. Несостоятельность подобных попыток он видит также и в их практической бесполезности. Верующие верят в бога не в результате логических рассуждений, а прежде всего в силу устремлений к «духовному развитию» и «нравственному совершенствованию». Бог для Леруа и есть «нравственная реальность» нашего бытия, первичная и по отношению к теоретическому мышлению и к внешнему миру.

По этой трактовке бог фактически неотделим от субъекта. Он «дух нашего духа», вдохновляющий источник наших нравственных требований. «Нравственная реальность», о которой говорит Леруа, близко напоминает бергсоновский «жизненный порыв»; она отличается динамичностью, творческой активностью. Отсюда Леруа утверждает, что бог не есть, а становится для нас, и его становление — это наше собственное развитие.

[1] См. *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 277—278.

Однако Леруа избегает прямого вывода о том, что бога следует искать только в субъекте. Он пытается оспорить самую постановку вопроса о «местонахождении» бога, заявляя, что не следует соблазняться «пространственными метафорами». В конечном счёте божество оказывается у него одновременно и в субъекте и вне субъекта. С одной стороны, бог «находится более внутри нас, чем мы сами», а с другой стороны, он вне нас, как источник, «побуждающий нас постоянно превосходить самих себя» [1].

В богословских рассуждениях Леруа сказывается сильное влияние интуитивизма Бергсона. Помимо интуитивизма Бергсона, религиозный модернизм и в целом французская идеалистическая философия начала XX века испытывает значительное воздействие прагматистских идей. Особенно близок к прагматизму М. Блондель, также видный представитель модернистского направления. Стремясь ввести в философию «трансрациональную область религии», Блондель подчинил бытие и мышление понятию «действия», как якобы наиболее обширной, всеобъемлющей категории философской науки. Самое понятие действия приобретает для него всё своё значение лишь тогда, когда оно направлено в сферу божественного, помогает обрести и понять бога.

Взгляды модернистов вызвали резкие возражения как со стороны философов-неотомистов, так и со стороны Ватикана. Хотя католическая церковь в общем проявляет значительную терпимость по отношению к неортодоксальным, нетомистским формам религиозной философии, подобный уклон в сторону психологизма и субъективизма не мог не вызвать её тревоги. В 1907 г. специальной энцикликой папа Пий X осудил учение модернистов.

Ватикан обвинил модернистов прежде всего в том, что они находят существование бога только в духе верующего и, следовательно, бог представляет собой феномен, явление субъективного сознания. Они, далее, закрывают доступ к богу со стороны разума, и поэтому из их учения нельзя вывести теоретического обоснования религиозной веры. Гарантией бытия бога является для модерни-

---

[1] «Цельное знание». Современные течения религиозно-философской мысли во Франции, Пгр. 1915, стр. 105—106.

стов только личный, индивидуальный опыт, в силу чего теряется критерий для «различения истинной религии от ложных». Наконец, модернисты обвиняются в невежестве, в незнании и непонимании учения Фомы Аквинского.

Осуждение модернизма католической церковью оказало значительное влияние на дальнейшее развитие религиозной философии во Франции. Достаточно сказать, что несколько философских журналов, связанных с модернизмом, после распространения папской энциклики вынуждены были прекратить своё существование. Некоторые модернисты выступили в печати с изъявлением покорности Ватикану.

В создавшихся условиях перед субъективно-идеалистической философией прежде всего встала задача обрести «религиозный объект», т. е. бога, именно как объект. Это значит, что нужно было, не порывая с рамками субъективного идеализма, как бы выйти за его пределы — проще говоря, нужно было найти приемлемое для церкви сочетание субъективного идеализма с идеализмом объективным.

В этой обстановке и происходит формирование католического экзистенциализма. Христианский экзистенциализм, сохранив в себе некоторые существенные стороны модернистского направления, поставил в центр внимания задачу «синтеза» субъективного и объективного идеализма. В то же время он отказывается от крайних форм иррационализма и обнаруживает стремление к своеобразному компромиссу между рационализмом и иррационализмом — правда, при явном преобладании иррационализма.

Следует иметь в виду, что задача сочетания субъективного и объективного идеализма в рамках одной философской системы отнюдь не составляет исключительной привилегии католического экзистенциализма или вообще религиозной философии. Любое течение субъективного идеализма, чтобы избавиться от призрака солипсизма, может, и пожалуй должно, допускать элементы объективного идеализма или отдельные материалистические положения. Отсюда появляется тенденция к эклектизму, которая пробивает себе дорогу с тем большей силой, чем сильнее проявляются противоречия капитализма, чем активнее борьба народных масс против эксплуатации,

чем большее влияние приобретает теория марксизма-ленинизма [1].

Католический экзистенциализм пытается обрести «религиозный объект» прежде всего посредством феноменологического метода. Феноменология, основателем которой является немецкий философ-идеалист Эдмунд Гуссерль, в настоящее время получила распространение далеко за пределами Германии, в частности в США, и оказывает существенное влияние на развитие идеалистической философии и ряда специальных наук в капиталистических странах (языкознание, психология, физиология, социология).

Гуссерль говорил, что для феноменологии сознание «всегда есть сознание какого-либо объекта». Это значит, что сознание не имеет внутри себя никакого содержания и что сущность его — в специфической «направленности» по отношению к объекту. Что в этом случае представляет собой самый объект, находится ли он в сознании, или же существует вне и независимо от него? Было бы напрасным трудом искать у феноменологов прямого ответа на этот важнейший вопрос.

С одной стороны, они утверждают, что объект не принадлежит к сфере состояний сознания или вообще состояний нашего «я», т. е. существует вне нас. Но, с другой стороны, они всячески открещиваются от «реалистической», т. е. материалистической, позиции. Допустить реализм значило бы, по их мнению, сделать проблему соотношения бытия и сознания неразрешимой. Феноменологи утверждают, что речь идёт у них об объекте особого рода. Это «объект», существенным свойством которого является неразрывная связь с субъектом. Понятно, что такое решение вопроса является чисто словесным, ибо если объект неразрывно связан, неотделим от сознания, то он включён в сознание, в конечном счёте оказывается частью сознания.

Сторонники Гуссерля отдают себе отчёт в том, что наука, естествознание не знает такой «объективности» субъективного и отрицает неразрывную координацию сознания с бытием; но это их мало смущает, хотя они вся-

[1] Глубокий анализ этих явлений во французской идеалистической философии дан в марксистской работе *H. Mougin*, La sainte famille existentialiste, Paris 1947.

чески рекламируют феноменологию как строгую науку. Они вообще претендуют на то, чтобы проникнуть за пределы мира, изучаемого наукой, и «превзойти» этот мир. Каким образом они стремятся это сделать?

Представьте себе дерево, листья которого колышатся ветром. Этому «феномену» можно дать естественно-научное объяснение, создав ряд научных понятий и использовав определенные физические законы, например, законы равновесия, распространения света и др. Но научное объяснение не удовлетворяет феноменологов, оно якобы абстрактно и удаляет нас от самих вещей. На его место они выдвигают интуицию, предлагая интуитивно постигнуть трепет листьев дерева и тем самым обрести с ним живой контакт, столь же тесный и непосредственный, как и наш контакт с нашим собственным телом.

Путём интуиции феноменология обещает ввести непосвящённых в подлинный, истинно реальный для неё мир, характеризующийся прежде всего столь тесным и «непосредственным» контактом субъекта и объекта, что они оказываются неотделимыми друг от друга. По отношению к этому миру мир науки, где господствуют физические законы и причинные связи, рассматривается в качестве деградированной реальности, реальности второго сорта. Он не отрицается целиком, но «берётся в скобки», т. е. фактически ставится вне рассмотрения.

Говоря о связи феноменологической философии с религиозной верой, следует сослаться на работы Эриня, Ванкура, Меля, помогающие выяснить, каким образом религия уцепилась за феноменологию, как поставила её на службу своим целям [1].

Феноменология избавляет церковников от невыполнимой задачи объяснять религиозные догмы и доказывать существование божества. Если наука, как предлагают феноменологи, ограничится описанием результатов интуитивного постижения действительности, то можно избежать всех неприятных вопросов, и религия будет просто «описываться» как одно из бесспорных «данных» исторической жизни.

Кроме того, феноменологический объект представляет собой сущую находку для религиозной философии и цер-

[1] См., например, *R. Vancourt,* Phenomenologie et foi, Paris 1953.

ковной догматики. Как говорилось выше, религиозная философия стремится вывести бога за пределы психологической трактовки, но в то же время она не желает рассматривать его в качестве «вещи среди других вещей», дабы поставить его вне физических законов природы. Р. Мель в связи с этим писал в статье «Положение религиозной философии во Франции»: «Если верно, что сознание существует как сознание какой-либо вещи и что нет сознания, не направленного на объект, то понятно, что нельзя отвергать априори доводы религии, которая выступает против сведения её к простому состоянию души и, напротив, утверждает известную трансцендентность в отношении сознания, которая, короче говоря, стремится объяснить религиозный опыт наличием специфического рода объекта» [1].

Может возникнуть вопрос о роли собственно экзистенциалистских идей в становлении такого направления религиозной философии, как католический экзистенциализм; этот вопрос тем более возможен, что католический экзистенциализм не является единственной формой экзистенциалистской философии [2].

Экзистенциализм опирается на основные принципы феноменологии, но преобразует их в духе открытого иррационализма и мистицизма. Основная категория экзистенциалистской философии — существование [3] — совершенно недоступна рациональным определениям; существование может только «констатироваться» или «переживаться» чисто интуитивным путём. Описанный экзистенциалистами процесс «констатации» сводится к тому, что человек каким-то образом отвлекается от всего, что составляет сущность вещей и предметов окружающей действительности, от их свойств, назначения, формы и т. п.

После этого отвлечения остаётся восприятие одного лишь качества вещей, факта их существования. Послед-

---

[1] «L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats — Unis», Paris 1950, tome seconde, p. 278.

[2] Широкою известностью пользуется во Франции так называемый «атеистический» экзистенциализм, критика которого дана в ряде марксистских работ. См., например, «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию», 1953, *Р. Гароди*, Грамматика свободы, 1952, *H. Mougin*, La sainte famille existentialiste, Paris 1947.

[3] Название экзистенциализма происходит от латинского existentia — существование; экзистенциализм — философия существования.

нее рассматривается экзистенциализмом как подлинная реальность, как истинная основа всякого бытия. Отсюда мир, лишённый сущности, формы, превращается в представлениях самих экзистенциалистов в бесцветную, клейкую массу, безликое желе, «тесто», вызывающее у человека чувство тошнотворного отвращения, ощущение одиночества, заброшенности, страха и тоски.

В категории существования можно видеть пример феноменологического «объекта», подвергшегося дальнейшей обработке в иррационалистическом духе.

Экзистенциалисты охотно говорят, что человек с его сознанием всегда обращён к миру, что он не может уклониться от выбора своей сущности, т. е. от определения своего отношения к действительности. Однако отношения людей к природе и обществу они явным образом мистифицируют. Мир открыт человеку будто бы только в иррациональных категориях абсурда, страха, отвращения, небытия и т. п. Отсюда поведение человека якобы лишено всяких объективных оснований, всяких причин и мотивов. С точки зрения философии существования человек не имеет оснований предпочесть данный поступок какому-либо иному, даже совершенно противоположному по характеру. Перед лицом абсурдного «существования» обессмысливается и человеческая жизнь.

Имеется ли какой-нибудь выход из этого мира абсурда? Представители «атеистического» экзистенциализма, например А. Камю, призывают принять его как неизбежность и ограничиться позицией «метафизического бунта» против обстоятельств, якобы уподобляющих жизнь и борьбу людей сизифову труду. «Христианские экзистенциалисты», вроде Габриеля Марселя, используют идею абсурда в качестве мостика, ведущего к религии. Самая бессмысленность мира будто бы даёт уверенность в существовании божества, и, становясь на путь, ведущий к единению с богом, человек тем самым превосходит самого себя и выходит за пределы абсурдного существования. Так философия абсурда апеллирует к абсурду религии.

Таким образом, религия находит себе прямую поддержку в философии существования. Феноменология оказывает услугу религии прежде всего своей идеей «специфического объекта». Экзистенциализм же создаёт типичную для эпохи загнивающего капитализма атмосферу

иррационализма и мистики, весьма благоприятно влияющую на произрастание всех сортов религиозного опиума. Упоминавшийся выше Мель не без основания говорил, что «наиболее благоприятные шансы религиозной философии — именно в пункте встречи феноменологии с экзистенциализмом» [1].

Таким образом, католический экзистенциализм, соединяющий в себе экзистенциализм и феноменологию, оказался в главном русле отмеченных выше тенденций, которые с конца XIX века определяли во Франции направление поисков «истинной» религиозной философии. Не случайно взгляды основателя и признанного главы католического экзистенциализма Габриеля Марселя нередко характеризуются в буржуазной литературе как счастливое завершение этих поисков и даже как высший пункт, которого в принципе может достигнуть «истинно христианское» мировоззрение. Для примера можно сослаться на статью Фейса «Изложение философии Габриеля Марселя». Расточая похвалы Марселю, сравнивая его с Августином, автор заявляет, что его идеи — вершина философской мысли нашей эпохи и что если они когда-либо могут быть превзойдены, то разве только в весьма неопределённом и отдалённом будущем [2].

Вызывает интерес тот факт, что Габриель Марсель использовал главные принципы феноменологии независимо от Гуссерля и разработал основные стороны «философии существования» независимо от немецкого экзистенциализма, возникновение которого в целом датируется более ранним периодом, нежели французского. И феноменология и экзистенциализм явились закономерным результатом давних стремлений Г. Марселя к созданию религиозной философии. Марсель формально принял католичество только в 1929 г. (он родился в 1889 г.), но, по его собственному признанию, религиозные интересы сказались в содержании самых ранних его работ. Это видно на примере «Метафизического журнала», своего рода философского дневника Марселя, основная часть которого составлена ещё в период первой мировой войны.

---

[1] «L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats — Unis», tome seconde, p. 271.

[2] Журнал «Revue philosophique de Louvaine» № 37, fevrier 1955, p. 84—85.

Кроме Марселя, католический экзистенциализм во Франции пропагандируют Рикёр, Труафонтэн, Дюфрен, Дельом, отчасти Алькье, Недонсель и др. Однако в отношении самого Марселя эти лица, как правило, занимают положение учеников и «почитателей таланта». Католический экзистенциализм оказывает значительное влияние на другие течения французского идеализма, например, на персонализм, «философию духа» и др., что объясняется прежде всего наличием в нём черт, типичных для всей идеалистической философии новейшего периода, но в некоторой мере зависит от обстоятельств более случайного характера. Надо отметить, в частности, исключительную плодовитость Марселя как писателя, полный список его работ, включая пьесы и литературно-критические статьи, насчитывает около полутора тысяч названий.

Остановимся на основных сторонах философии католического экзистенциализма.

## Религиозно-идеалистическая сущность католического экзистенциализма

Представители католического экзистенциализма видят цель своей философской деятельности в борьбе против «духа абстракции». Если говорить точнее, она скорее состоит в борьбе против рационального мышления и науки.

Наш век — время величайших триумфов научной мысли. Невиданные достижения естествознания, громадные успехи в познании и практическом использовании законов общественного развития, планомерное строительство нового общества, осуществляемое странами социалистического лагеря на основе познанных законов истории — всё это с неизбежностью приводит к выводу, что современная наука правильно характеризует действительность, что мир, отражённый в понятиях и законах науки, есть подлинный, истинный мир.

Именно повсеместные практические успехи в использовании научных достижений свидетельствуют о достоинствах теоретического мышления, об объективной истинности рационального познания. «Познание может быть... полезным в практике человека, в сохранении жизни, в сохранении вида, лишь тогда, если оно отражает объек-

тивную истину, независящую от человека. Для материалистов «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем»[1].

Кажется странным отрицание в наше время всех этих бесспорных фактов. Однако католический экзистенциализм, положив в основу своей теории различие между миром существования и объективным, физическим миром, постигаемым наукой[2], пытается дискредитировать достижения науки. Если отражаемое наукой реальное бытие не отвергается целиком, то оно во всяком случае объявляется деградацией экзистенциального бытия.

Экзистенциалистская критика рационализма и науки в конечном счёте определяется мотивами социального характера. В сочинениях католиков-экзистенциалистов нередки утверждения, что современное общество находится в состоянии глубокого упадка, что отношения между людьми вступили в кризисную фазу и т. п. Один из симптомов «современного кризиса» экзистенциализм усматривает в глубоком разладе между человеком и условиями его жизни, между личностью и действительностью. Последняя представляется чуждой человеку и чисто *внешней* по отношению к индивидуальному существованию[3]. Отсюда всё возрастающий «дуализм», который якобы пронизывает отношения людей друг к другу, к миру и даже к самим себе. Это дуализм субъекта и объекта, индивидуального и общего, жизненного и разумного. Разрыв разума и жизни с точки зрения экзистенциалистов является результатом безразличия, равнодушия к отдельному человеку, к его индивидуальному бытию. Индивидуум поглощается массой, обществом, государством, рассматривается просто как функция социального организма и оценивается лишь в меру его способности выполнять эту функцию.

Что же касается рационалистической философии и науки, то экзистенциалисты считают их основным источником указанного «дуализма» и «дегуманизации» общества ввиду того, что разум якобы всегда обнаруживает тенден-

---

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 127.

[2] Экзистенциалисты называют его миром «объективности».

[3] См. *Gabriel Marčel*, Homo viator, Paris 1935, p. 116.

цию абстрагироваться от конкретного, индивидуального бытия, обладая своего рода механизмом универсализации. «Превосходство науки состоит в том, что она *для всех*. Но этому превосходству сопутствует тяжкое метафизическое возмездие. Наука — для всех, но только потому, что она ни для кого в отдельности»[1]. Таковы примерно мотивы экзистенциалистской критики науки и рационалистической философии.

Нетрудно видеть несостоятельность аргументации экзистенциалистов. Нельзя, конечно, отрицать, что мысль отражает общее и может отвлекаться, абстрагироваться от конкретной реальности. Но в этом проявляется только *одно из свойств* абстрактного мышления. Уже Гегель убедительно показал, что, поскольку мышление постигает сущность вещей, оно тем самым как бы вбирает в себя и конкретное. Как говорил В. И. Ленин, правильные, научные абстракции «отражают природу глубже, вернее, *полнее*»[2]: «Значение *общего* противоречиво: оно мертво, оно нечисто, неполно etc. etc., но оно только и есть *ступень* к познанию *конкретного*, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью. *Бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает *конкретное* в его полноте»[3]. Марсель односторонне толкует и абсолютизирует абстрагирующую способность мышления, противопоставляет одно свойство мышления всем другим его свойствам и тем самым оказывается в объятиях софистики.

Следует учесть, что, критикуя рационализм, Марсель всё же не рискует полностью оторваться от его почвы. В отличие от своего учителя Бергсона, противопоставлявшего разуму интуицию, как якобы высшее средство познания, Марсель ещё цепляется за теоретическую мысль. Разум должен быть превзойдён, но не инстинктом, а опять-таки разумом, но особого типа, обладающим способностью постигать и конкретное бытие. Утверждение, говорит Марсель, ни в коем случае не должно быть обобщением относительно утверждаемого. Этот тезис также не выдерживает критики: если нет мысли, которая только

---

[1] *Gabriel Marcel*, Journal métaphysique, Paris 1949, p. 289.

[2] *В. И. Ленин*, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 146.

[3] Там же, стр. 261.

удаляла бы нас от конкретной реальности, то не существует и мышления, которое не являлось бы отвлечением и обобщением. Попытки католического экзистенциализма застраховать себя от крайних форм иррационализма неизбежно обречены на неудачу.

Поскольку абстрактная, т. е. научная, мысль есть в глазах экзистенциалистов источник дуалистического разрыва между интеллектом и жизнью, в конечном счёте между мышлением и бытием, то понятно, что поиски «конкретного», лишённого обобщающей способности мышления, должны предусматривать и ликвидацию этого «дуализма». Эта двуединая задача формулируется в тезисе, согласно которому мысль формируется, «конституируется» только по мере того, как она реализуется в опыте. Содержание этого тезиса прежде всего сводится к тому, что мысль может «конституироваться» только одновременно с соответствующим ей опытом и не зависит, например, от прошлого опыта. Но хорошо известно, что без некоторого отлёта мысли от бытия она не может быть творческой, а мысль, лишённая творческой способности, не может называться мыслью. Католический экзистенциализм, таким образом, начисто отрицает относительную самостоятельность мышления.

В некотором смысле экзистенциалисты сделали здесь шаг к «преодолению дуализма» бытия и сознания. Но этот шаг означает фактическую ликвидацию специфики, особенностей теоретического мышления. Прежние идеалисты, растворяя, уничтожая материальное бытие в мышлении, по крайней мере оставляли мышление в качестве единственной реальности. Современные идеалисты, как видно, вслед за бытием склонны «растворить» и самую мысль.

Следующий шаг экзистенциалистов на пути «преодоления дуализма» состоит в утверждении зависимости опыта, бытия от мысли. Так, по заявлению Дельом, не имеет никакого смысла признавать опыт, «конституируемый независимо от конституирующей мысли». Дельом выступает здесь против «поверхностного реализма», для которого мысль, отличная от своего объекта, даёт ему извне оценки, ничего не меняющие в его природе [1]. Таким

[1] См. «Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Présentation de Etienne Gilson», Paris 1948.

образом получается, что сознание, давая «оценку» бытию или «направляясь» на него, меняет его природу, т. е. фактически творит его. Получается также, что не существует ни сознания независимо от бытия, ни бытия независимо от сознания. Если у экзистенциалистов-католиков спросить, что с их точки зрения первично — бытие или сознание, то мы получим ответ: и бытие и сознание в равной мере являются «конституирующими», иначе говоря, они взаимно творят друг друга и друг без друга не существуют. Дуализма здесь нет, но зато очевидно стремление затушевать наличие противоположных философских точек зрения и запутать самую постановку основного вопроса философии. К этому надо добавить, что бытие и мышление у них не столько творят, сколько поглощают друг друга, в результате чего должен возродиться какой-то первозданный хаос. Впрочем, хаос для экзистенциализма — дело отнюдь не случайное. Мы увидим дальше, что этот хаос имеет в экзистенциалистской философии определённое название («таинство» или «чудо»).

Приведённые высказывания свидетельствуют о влиянии на экзистенциалистов-католиков идей прагматистской философии. Именно прагматисты настойчиво твердили, что мышление «непосредственно» связано с опытом, с практической деятельностью всего организма человека, что оно — часть этой деятельности и, стало быть, само является видом практики. «Практический» характер мышления, по их мнению, и проявляется в том, что в процессе познания действительность видоизменяется, что она творится мышлением. По сути дела экзистенциалисты воспроизводят прагматистскую формулу, что объект познания формируется (творится) в самом процессе познания.

Экзистенциалистские рассуждения заставляют также вспомнить о «принципиальной координации» Авенариуса, тем более что Авенариус тоже исходил из задач борьбы против «дуализма», под которым подразумевался философский материализм.

У махизма и католического экзистенциализма немало общих черт. Но мы хотели бы обратить внимание на отличительные особенности экзистенциализма. Они прежде всего важны, так как в определённой мере показывают, в каком направлении развивалась и какой путь прошла идеалистическая философия за последние полстолетия.

Известно, что теория принципиальной координации является совершенно несостоятельной, противоречащей естествознанию, объективной науке. Не случайно В. И. Ленин в критике этой теории прежде всего ссылался на неопровержимые данные естественных наук. Поставленные им вопросы, существовала ли природа до человека и мыслит ли человек при помощи мозга, оказались убийственными для принципиальной координации. Махисты пытались парировать эти вопросы, но в их распоряжении не оказалось никаких средств, кроме софистики. Однако при всём том махисты оставались в рамках рационализма. Они расходились с объективной наукой, но принимали почву науки как базу всех возможных дискуссий. Они стремились придерживаться общепринятых норм и законов логики, хотя и скатывались к софистике.

Как можно характеризовать позицию католического экзистенциализма по отношению к науке, теоретическому мышлению? Её можно представить в виде следующего диалога:

*Вопрос.* Знаете ли вы, что ваша идея неразрывной связи объекта и субъекта противоречит естествознанию, противоречит науке?

*Ответ.* Да, знаем.

*Вопрос.* И что же?

*Ответ.* Тем хуже для науки.

*Вопрос.* Вы же считаете себя философами?

*Ответ.* Конечно, но наша философия не является наукой.

*Вопрос.* Разве философия не стремится к истине?

*Ответ.* Истина существует, однако мы низвергаем её с пьедестала, на который она поставлена с помощью предрассудков, вдохновлённых престижем науки.

Этого диалога в действительности не было. Но все ответы взяты нами из работ экзистенциалистов и воспроизведены почти буквально.

Мы имеем дело с весьма своеобразной философией. Её представители прямо или косвенно отводят всякую рациональную критику их взглядов, отводят на том основании, что они якобы рассматривают действительность в особом измерении, и достигают сферы «трансрационального», куда наука, естествознание не имеют доступа. Однако иррационализм в определённой мере сам себя

разоблачает. В самом деле, обессмысливая мир, иррационализм делает абсурдными и все возможные утверждения относительно этого мира, делает бессмысленной всякую философию, а стало быть, и ту, которая составляет его собственную базу.

Из идеи «координации» объекта с субъектом видно, что в экзистенциалистской философии иррационализм сочетается с субъективистскими тенденциями. Субъект является исходным пунктом всех её дальнейших построений.

Католический экзистенциализм приписывает всякому индивидуальному бытию значительно большую реальность, чем бытию общего. Отсюда субъект для него — высшая реальность, высшее и самое бесспорное проявление бытия вообще. Весь мир, вся вселенная раскрывается только в субъекте и через субъект. «Я допускаю априори... утверждение, — писал Г. Марсель, — что, чем в большей мере мы сможем обследовать индивидуальное бытие, тем лучше мы будет ориентированы для постижения бытия вообще, бытия как такового» [1].

В определённом смысле от субъекта к «бытию вообще» шёл и Р. Декарт. Однако он считал необходимым доказывать бытие субъекта, в то время как в католическом экзистенциализме существование самого субъекта не нуждается ни в каких доказательствах и не является проблемой. Представители философии существования нередко называют Декарта в числе своих предшественников. Тем не менее Марсель отвергает тезис Декарта cogito — ergo sum (я мыслю — следовательно существую), отвергает именно за его рационалистичность. Гарантией бытия субъекта является для него внутреннее ощущение, «богатая и незаменимая эмоция» существования, свидетельствующая непосредственно, без доказательств, о «данности» нам нашего бытия.

Наличие этой эмоции якобы делает излишней постановку *любой теоретической проблемы* о характере бытия субъекта, в частности, о соотношении физического и психического, мышления и бытия в рамках нашего организма. Теоретическое отношение к предмету имеет место только тогда, утверждают экзистенциалисты, когда предмет может рассматриваться в качестве чего-то внешнего

---

[1] *Gabriel Marcel*, De Refus à l'Invocation, Paris 1940, p. 193.

по отношению к нам самим, когда он находится от нас на известном расстоянии. Но могу ли я поставить своё тело *перед собой?* Если бы я смог это сделать, моё тело действительно представляло бы собой проблему, но тем самым оно перестало бы быть *моим*.

Отсюда экзистенциалисты выводят ряд следствий:

1) Материализм якобы несостоятелен во всём, что касается субъекта, так как лишает отношения души и тела присущих им «единства и исключительности».

2) Всякий рационализм также несостоятелен. Отношения души и тела настолько тесны, неделимы, взаимопроникающи, что не могут быть разъяты рефлективным анализом.

3) Между мной и моим телом нет никаких объективных отношений.

4) Поскольку постановка любой проблемы о соотношении души и тела недостаточна, это соотношение вообще не проблема, а таинство (mystère). В этих выводах в свёрнутом виде дан весь католический экзистенциализм.

Поражает крайне бесцеремонное обращение экзистенциалистов с теоретическим мышлением и наукой. Конечно, и сейчас естествознание далеко не всё знает о соотношении психического и физического, «души» и тела. Однако невозможно отрицать громадные успехи физиологической науки, которая на основе учения И. П. Павлова раскрыла основное в соотношении мозга и мысли, физического и психического, пользуясь при этом чисто объективными методами научного исследования. Нельзя забывать о том, что если мне самому это соотношение представляется субъективным и сугубо «непосредственным», то для других людей и для науки оно вполне объективно.

Экзистенциалисты даже не желают проанализировать современное состояние науки, а отвергают науку с порога, как якобы совершенно бесполезную в данном случае.

Что же касается «эмоций», то их никто не отрицает, но они могут и должны быть *объяснены*, исходя из разума, науки, практики. Католический экзистенциализм в противовес этому ставит «эмоцию» *на место* науки. Чтобы по достоинству оценить позицию католического экзистенциализма, следует принять во внимание, что умение объяс-

нять свои чувства и ощущения означало бесспорный шаг вперёд в развитии человечества — точнее говоря, шаг вперёд в историческом процессе превращения животного в человека.

Экзистенциалистская трактовка субъекта и внутрисубъективных отношений позволяет судить о всей сущности этого направления. Дело в том, что экзистенциалисты распространяют своё понимание связи психического и физического внутри субъекта на отношения между субъектом и всем миром.

«Между мной и всем существующим, — писал Марсель, — имеются отношения того типа, которые связывают меня с телом. Другими словами, моё тело *испытывает влечение к вещам»* [1]. Чтобы не оставалось сомнений в смысле этого тезиса, Марсель тут же разъясняет своё отношение к формуле Беркли esse est percipi (существовать — значит быть воспринимаемым), являющейся классическим кредо субъективного идеализма. Марсель считает эту формулу приемлемой, но с поправкой: под перцепцией следует понимать «продолжение акта, посредством которого моё тело схватывается как моё».

Своим esse est percipi Беркли говорит, что ничего не существует вне сознания, что нет абсолютного существования вещей вне их восприятия в мыслящем мозгу. Это, конечно, чистый субъективный идеализм. Вместе с тем для Беркли вещи являются умопостигаемыми. В этом вопросе Беркли остаётся на позициях рационализма. Весь смысл поправки Марселя в том и состоит, что она заменяет рациональные отношения между бытием и сознанием мистическими отношениями. Понятно, что *продолжить* акт, которым тело «схватывается» нами, то есть распространить его за пределы субъекта, значит окутать мистическим туманом все связи и отношения человека к природе и обществу, превратить в «таинство» весь мир. В теоретическом отношении католический экзистенциализм — шаг назад по сравнению с берклеанством, как, впрочем, и с махизмом.

Переходя к отношениям, так или иначе выходящим за пределы субъекта, католический экзистенциализм естественно сталкивается с фактом отражения объекта в со-

[1] *Gabriel Marcel,* Journal métaphysique, p. 266.

знании и стало быть с проблемами познания. Сколько-нибудь цельной теории познания у него нет, но зато есть немалое желание дискредитировать научные представления о процессе познания.

Для этой цели применяется типичная для него методология. Не затрудняя себя научными исследованиями, экзистенциалисты просто утверждают недостаточность обычной, т. е. научной, материалистической трактовки процесса познания, и делают вывод о необходимости проникнуть «за пределы» разума и науки.

Прежде всего, как трактуется ими эта «обычная» точка зрения?

Процесс познания принято рассматривать, заявляют они, как род коммуникации между субъектом и объектом, находящимся от субъекта на расстоянии, независимым от него и для него безразличным. А где объект отделён от субъекта расстоянием, пустотой небытия, там возникают проблемы. Объект оказывается проблемой, которую нужно разрешить, вопросом, на который нужно ответить. Сам субъект при этом также раздваивается. Мое тело, выполняя техническую функцию восприятия, как бы отделяется от меня, становится внешним, безразличным по отношению ко мне. Словом, всюду господствует столь чуждый экзистенциалистскому духу «дуализм».

После того как процесс познания в мире науки обрисован, экзистенциалисты переходят к характеристике отношений субъекта и объекта в экзистенциальном мире.

В этом мире объект не безразличен для воспринимаемого субъекта и вступает с ним в сугубо личные, персональные отношения. Ощущение объекта перестаёт быть хладнокровной справкой о нём, оно становится привязанностью, влечением. Мы хотим иметь объект, мы его желаем; а желать значит как бы иметь, не имея. Отсюда устанавливаются отношения, в условиях которых объект перестаёт быть внешним для нас и оказывается *частью нас самих.*

Экзистенциалисты и в этом плане приходят к своей идее о неразрывной координации сознания и бытия, в данном случае — субъекта и окружающей среды. «Влечение» к объекту, якобы неизбежное в процессе познания, соединяет нас с объектом в одно неразрывное целое,

соединяет настолько тесно, что всякие границы между объектом и нашим собственным «я» растворяются, исчезают.

Тот особый мир, в котором «преодолевается» разделение субъекта и объекта, и называется существованием.

* *
*

«Существование» — основная категория экзистенциализма. Достижение мира существования путём выхода за рамки «объективности», за рамки «классических» отношений субъекта и объекта составляет его основную задачу. «Существование» прежде всего есть область отношений субъекта к объекту «особого рода», изобретённому феноменологией. Это категория, в рамках которой осуществляются характерные для экзистенциализма попытки сочетания субъективного и объективного идеализма. Как мы увидим впоследствии, экзистенциалистский объект конкретизируется в понятии божества.

Определения, которые католический экзистенциализм пытается давать существованию, достаточно неопределённы, да и трудно говорить об определении категории, выдвигаемой в противовес понятиям науки и принципам рационального мышления. «Утверждение существования, — писал Марсель, — род чувства, которое не может интеллектуализироваться, не может обратиться в суждение, не изменив своей природы, не потеряв, может быть, всего своего значения» [1].

Если экзистенциализм всё же стремится давать какие-то определения существования, то главным образом — из боязни абсолютного разрыва с логикой и здравым смыслом. Основные определения по своему типу являются отрицательными. Мир существования «непредставляем», «нехарактеризуем»; существование — не мысль и не факт, оно нечто вроде «климата, общего для мыслящего субъекта и мыслимого объекта».

Чтобы легче уловить и передать весьма деликатный «климат» экзистенциального бытия, Марсель «обновляет» философский словарь, выдумывает новую терминологию. К числу новых словечек относится, например, «свидетельство» (témoignage). Этот термин должен указывать на

[1] *Gabriel Marcel*, Journal métaphysique, p. 314.

наличие особых, интимных взаимоотношений субъекта и объекта. Субъект не просто отражает в себе внешний мир, но он отвечает на его призыв, он как бы свидетельствует о своей причастности бытию, о своём сцеплении с ним. Свидетель — не зритель, чуждый факту или событию, представшему перед ним; он «принимает» событие, испытывает относительно него чувство ответственности и т. п. Несколько сходно с этим значение термина «принадлежность» (appartanance), который прежде всего долженствует «превзойти» пространственное разделение субъекта и объекта во имя экзистенциальных идей взаимопроникновения, внедрения бытия в сознание и т. п.

Мы можем сейчас сделать некоторые выводы относительно методов и приёмов, которыми вводится понятие существования. Рациональная характеристика действительности заменяется характеристикой сентиментальной. После этого экзистенциалисты проводят мысль, что эмоциональные отношения не поддаются логической трактовке и что поэтому они включаются в область «таинственного», входят в компетенцию религиозно-мистического мировоззрения. Смысл всех экзистенциалистских определений состоит в утверждении, что в рамках существования объект, действительность не безразличны для воспринимающего *Я*. Если объект науки существует якобы только в «третьем лице», как безразличное «он» (lui), то экзистенциальный объект — это «ты» (toi), с которым устанавливается тесная персональная связь; этот объект дан, причастен мне, от него исходит призыв, он порождает надежду и т. д. и т. п.

В сочинениях Г. Марселя и других экзистенциалистов-католиков немало страниц посвящено взаимодействию и взаимопревращению «lui» и «toi». Вот один из примеров этой «диалектики». Вагон поезда. Завязывается беседа между мной и моим спутником. Беседа может продолжаться долго, но спутник продолжает оставаться для меня внешним, безразличным. Однако в какой-то момент обнаруживается, что он, например, знал о событиях, в которых я был действующим лицом, или переживал опасности, сходные с пережитыми мною. Сразу же события, о которых он мне рассказывает, становятся *моей* ситуацией, а собеседник перестаёт быть для меня внешним объектом; его присутствие — уже не простой физический факт и не идея, оно — «реальная интимность».

Подобные «сентиментальные путешествия» католический экзистенциализм использует как оружие в борьбе против науки и теоретического мышления.

Известно, что нелегко дать логическую трактовку, например, чувства любви. Католический экзистенциализм превращает эту трудность в невозможность и противопоставляет область сентиментальных отношений объектам науки, рассматривая её как особый мир и в то же время как сущность всякого бытия. Бытие имманентно любящей мысли, а не суждению, говорят экзистенциалисты. Любовь выше всяких суждений о ней. Чем больше мы любим, например, произведение искусства, тем меньше можем его оценивать. Имеется один способ мыслить любовь — это любить; рассуждения о любви ведут к её деградации. Получается, что искусствоведы меньше всех любят произведения искусства, а писатель должен быть совершенно равнодушен к судьбам героев своих произведений.

В одной из последних своих работ, — в «Заметках по философии любви» Марсель писал, что его всегда занимал вопрос о сущности любви, но что в то же время он всегда считал эту проблему почти непостижимой. После довольно безуспешных попыток найти какую-либо аналогию чувству любви, Марсель заключает, что оно «не поддаётся интеллектуализации», и солидаризируется с мнением одного немецкого автора, что любовь — таинство, в конечном счёте совпадающее с таинством религиозным[1].

В посвящённой католическому экзистенциализму литературе много говорится об увлечении Габриеля Марселя музыкой и о первостепенном значении этого факта для его философии. Сам Марсель говорил в автобиографии, что любовь к музыке спасла его от сверхчувственного, абстрактного мира. Однако, по собственному признанию, увлечение музыкой явилось для него прежде всего средством постижения таинственного, способом проявления «высшей жизни» мысли и чувства, недоступной для обычного человеческого рассудка. Таким образом, дух сентиментализма, которым пропитан католический экзистенциализм, служит всё той же цели «ниспровержения» истины и разума. Любовь, музыка, вдохновение якобы совершенно непостижимы для теоретической мысли, со-

[1] «Revue de métaphysique et de morale» № 4, 1954, p. 374—379.

ставляют особый «регистр» бытия и обнаруживаются только в «сверхобъективном» и «сверхпроблематичном» мире существования.

Необходимо обратить внимание ещё на один аспект «существования», а именно на субъективистский в целом характер этой категории. Сфера существования, как говорят экзистенциалисты, исключительно персональна, т. е. все отношения в ней в противоположность миру науки являются индивидуальными и *неповторимыми в своей индивидуальности*. В мире науки всё взаимозаменимо, — и субъект, и объект. Любой наблюдатель может быть заменен равноценным, любой объект может быть заменён экземпляром совершенно такого же типа. Даже когда имеют место споры, относящиеся к характеристике того или иного явления, спорящие фактически говорят об одном и том же. Положение в экзистенциальном мире совсем иное. Так, например, мы не в состоянии смотреть на предмет любви влюблённого его глазами, не в состоянии поставить себя *на место* влюблённого, ибо, как говорят экзистенциалисты, он не отличается от своего места.

Подобная постановка вопроса не случайна для экзистенциализма. Она фактически сводится к тому, что мир науки допускает обобщения (взаимозаменяемость объектов), а в мире существования обобщения, а стало быть, и обобщающая мысль отсутствуют. Кроме того, она вытекает из идеи неразрывной связи субъекта и объекта: если самый объект является своеобразным субъектом, то, естественно, он несёт на себе печать субъективной «индивидуальности» и «неповторимости». Напомним также, что характерному для экзистенциализма эмоционально-этическому отношению к предметам и явлениям действительности приписывается онтологическое значение. Наше отношение к вещам, оценка их меняет самые вещи. Сущность вещей в конечном счёте определяется нашим подходом к ним, настроением при взаимодействии с ними. Можно даже сказать, что с точки зрения католического экзистенциализма сущность вещей соткана из чувств, которые вещи в нас возбуждают. К этим пунктам необходимо сейчас привлечь внимание, ибо именно здесь наиболее широко открываются двери для иррационализма и религиозной мистики. Из них непосредственно вытекает вывод: *мой* мир, мир, в котором я живу, *реально отли-*

*чается* от мира других людей, причём различия могут достигать у экзистенциалистов фантастических, прямо-таки сказочных степеней. Рассмотрим два положения католического экзистенциализма, которые дадут нам представление о смысле вышеизложенного. Когда человек умирает, говорят экзистенциалисты, он умирает не для всех. Для одних он действительно умирает, как умирают все смертные, но для других он продолжает существовать — не менее, а пожалуй более реально, чем когда-либо раньше. И далее. Бог не существует для одних людей, но он вполне реально существует для других. Так, для атеиста бога нет, но для верующего он, безусловно, есть.

Авенариус и другие махисты, защищавшие идею принципиальной координации, более всего были озабочены созданием аргументов, которыми можно было обосновывать наличие координации для прошлых эпох. Католический экзистенциализм переносит центр тяжести на будущее. Он прежде всего озабочен сохранением координации не до появления, а после уничтожения одного из её членов. Поскольку же экзистенциалисты обычно сводят координацию к взаимоотношениям «я» и «ты», она превращается по сути дела в проблему... загробной жизни.

Католический экзистенциализм прямо защищает религиозную идею загробного существования, идею бессмертия. Правда, это бессмертие особого рода. Это не бессмертие физического объекта, не факт, который можно констатировать и формулировать средствами науки; нельзя, например, сказать, что умерший придёт к нам, что мы снова его увидим и т. д. Бессмертие утверждается только для сферы экзистенциального бытия, существования.

Если между мною и умершим при его жизни существовала экзистенциальная связь и если он был для меня не безразличным «он», а моим «ты», то эта связь остаётся и после смерти. При этом экзистенциалисты упорно настаивают на реальном, хотя и «трансобъективном» характере этой связи. Для большей убедительности они придумывают специальный термин «презанс» (présence — присутствие, данность), вводя его главным образом для характеристики «отношений» к загробному миру. «Презанс, — говорит Р. Труафонтэн, — объективно неопределимое отношение, которым друг заявляет, что он со мной;

это взгляд, улыбка, акцент, пожатие руки»[1]. Экзистенциалисты во всех случаях торопятся застраховать себя ссылкой на «объективную неопределимость», после этого они могут сочинять что им вздумается.

По экзистенциалистской трактовке, «презанс» после смерти не только сохраняется, но выступает особенно отчётливо. Мёртвый лишён каких-либо связей с миром объективности, он полностью освобождён от груза этого мира и дан исключительно в таинстве своего экзистенциального бытия. Отсюда чувства живых к мёртвым, отношение к мёртвым есть сфера существования, выраженная в самом чистом виде. Подлинная же смерть — не физическое уничтожение, а разрыв связей. Поэтому отрицать существование умершего близкого человека — значит действительно убить его, а вместе с тем убить и своё бытие.

Что можно сказать об этой пахнущей самым мрачным средневековьем «метафизике» загробного бытия? Прежде всего, пожалуй, то, что она действительно годится только для мертвецов или по крайней мере для людей, давно выключенных из рамок нормальной человеческой жизни. Утверждать, что мёртвые «присутствуют», находятся с нами так же, как и живые, — значит высказывать самое превратное представление о человеке, значит совершенно забыть о том, что человек — существо из плоти и крови и что без участия его физической природы никакое его отношение к окружающему вообще невозможно. Эти экзистенциалистские утверждения — крайнее, доведённое до мистицизма, но типичное выражение позиции идеалистической философии, которая всегда рассматривает человека как духовную субстанцию и признаёт в качестве единственно человеческих отношений идеальные. Материализм не отрицает духовных связей, но он в полном согласии с естествознанием понимает их как проявление реальной жизни физического, телесного организма.

Следует иметь в виду, что все рассуждения Марселя и других экзистенциалистов о загробном мире вдохновлены не столько философскими, сколько религиозными интересами. Экзистенциализм поставил перед собой задачу

[1] «Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Présentation de Etienne Gilson», p. 233.

философского обоснования церковной догматики в этом чрезвычайно важном для церкви и религии пункте. Об этом можно судить прежде всего по драматургии Марселя, являющегося автором около двадцати театральных пьес. Характерно, что многие герои его пьес тяжело больны, так сказать, находятся между жизнью и смертью; но кроме больных там можно встретиться и с умершими. «Мёртвые — основные персонажи его театра» [1], — сказал о Марселе Ж. П. Дюбуа-Дюмэ. Смерть есть дорога к высшей надежде — вот основной мотив ряда драматургических произведений Марселя. Если она и разъединяет людей, то одновременно она связывает их новыми узами. «Мне кажется, что если бы мир был населён только живыми, он выглядел бы совершенно необитаемым» [2], — говорит герой одной из его пьес.

Драматургию Марселя иногда называют его реальной метафизикой. Здесь мы имеем дело скорее с религиозной экзальтацией. Устами его персонажей говорит религия, католическая церковь, всегда видевшая свою главную задачу в том, чтобы связать надежды верующих с потусторонним миром, дабы они тем легче переносили тяготы и бедствия своего реального земного существования.

Идея бога является логическим завершением и в то же время фактическим исходным пунктом всей философской конструкции католического экзистенциализма. Вся сложная аргументация, все утончённые приёмы обоснования экзистенциального мира имеют своей главной целью доказательство бытия божьего. Бог может быть обретён только в мире существования и через этот мир — таков центральный тезис экзистенциализма. Марсель исходит из того, что рациональное обоснование существования бога невозможно. Рационализм должен поставить проблему примерно следующим образом: либо религиозная вера имеет объективный смысл, и тогда существование бога должно быть доказано средствами науки, либо она чисто субъективное, сентиментальное переживание. Основоположник католического экзистенциализма очень рано убеждается в том, что создание религиозной философии воз-

---

[1] «Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Présentation de Etienne Gilson», p. 289.

[2] Ibid., p. 290.

можно только в том случае, если удастся избежать самой альтернативы рационализма.

В самом деле, чисто субъективная, психологическая трактовка религиозной веры не может устроить церковников, а доказывать существование бога средствами науки в XX веке более чем трудно. Никогда ещё противоположность науки и религии не сказывалась с такой очевидностью, как теперь, и хотя церковники пытаются ещё фамильярничать с наукой, с естествознанием, фактически они более всего боятся её.

Единственный способ избежать альтернативы рационализма — это дискредитировать самый рационализм, дискредитировать теоретическую мысль вообще. Да, заявляет Марсель, бог не существует как вещь, как массивный физический объект среди других объектов. Но мир физических объектов, умопостигаемый мир науки не является единственным. Существует ещё мир в «ином измерении», обладающий большей реальностью, чем физический мир, так как является его сущностью. В свою очередь сущностью этого последнего, экзистенциального мира является бог. Так Марсель приходит к желаемым результатам: бог не является ни объективной реальностью, ни иллюзией, и тем не менее он «реально существует». «Надлежит добиться того, — говорит он в «Метафизическом журнале», — чтобы, не приписывая Абсолютному Ты (т. е. божеству. — *Г. С.*) объективности, разрушающей его сущность, спасти его существование» [1]. Пользуясь феноменологическими рецептами, Марсель, по выражению П. Колена, прокладывает для божества «путь между объективностью и субъективностью».

Как же можно представить себе экзистенциалистского бога? Оказывается, представить его вообще невозможно и прежде всего потому, что его невозможно не только видеть или слышать, но даже мыслить. Всякая попытка мыслить бога превращает человека в атеиста. Мыслить веру — значит не верить, говорят экзистенциалисты. Однако экзистенциалистский бог, если можно так сказать, немыслим вдвойне. Согласно философии католического экзистенциализма, каждый предмет, поскольку он мыслится, оказывается в положении объекта («он»); но пред-

[1] *Gabriel Marcel*, Journal métaphysique, p. 304.

мет может оказаться в сфере существования и, изменив свою природу, стать экзистенциальным объектом («ты»). Что же касается бога, то он ни при каких обстоятельствах не превращается в объект, он является «Абсолютным Ты» и, стало быть, не может мыслиться ни в каком «измерении».

По сути дела экзистенциалистский бог воплощает в себе основные признаки «специфического объекта» феноменологов, подобно мёртвым, он представляет собой пример экзистенциального бытия в чистом виде.

В экзистенциальном бытии ничто не существует помимо субъекта, вне отношений с персональным «я». Бог не является исключением из этого правила; он невозможен без верующих, без отношений к нему верующих. Вот весьма характерный в этом смысле эпиграф к одной из работ Марселя: «Подняться к богу — это значит войти в самих себя, более того, в глубину самих себя, — и себя же самих превзойти»[1].

С этих позиций экзистенциалисты очень просто «опровергают» атеизм. «Ты не есть», — говорят атеисты о боге, но есть ли они сами? Это означает, что атеист не находится и не может находиться в таком положении, в котором проявляется бытие бога. Проще говоря, если бы атеист не был атеистом, а был верующим, то он... верил бы в существование бога. Так, коротко говоря, обстоит дело с тезисами, составляющими фактическую основу философского мировоззрения католического экзистенциализма.

* *
*

Выступая обычно против рационалистической философии в целом, экзистенциалисты почти никогда не проводят различий между материалистическим и идеалистическим рационализмом. Однако своего основного противника они видят в материализме, в рационализме материалистической философии. Это и понятно. Идеализм в любой его форме не только не противоречит религиозному мировоззрению, но всегда так или иначе прокладывает дорогу религии.

---

[1] «Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Présentation de Etienne Gilson», p. 15.

Можно привести целый ряд фактов, показывающих, что «мир объективности», против которого воюет экзистенциализм, понимается им как объективная действительность, как физическая реальность. Этот мир наполнен «массивными», устойчивыми объектами, не меняющими своей природы в зависимости от того, смотрим мы на них или нет, удаляемся от них или к ним приближаемся и т. д.

Говоря о процессе познания в реальном мире, экзистенциалисты сопоставляют его с коммуникацией двух постов телеграфной связи. Сравнение, конечно, упрощённое, вульгаризаторское, но чисто физического плана.

Смерть в мире объективности есть только физическое уничтожение: поскольку организм рассматривается наукой якобы как механизм, смерть наступает в условиях полного расстройства его механических функций. Идеалисты вообще никогда не упускают случая обвинить материализм в механицизме. Число подобных примеров можно было бы увеличить.

Вывод об антиматериалистической позиции экзистенциализма подкрепляется ещё и тем обстоятельством, что «существование» противопоставляется «объективности» как область психики, духовных отношений. Мы уже могли убедиться, что о чувствах дружбы и любви, вообще об эмоциональной сфере экзистенциалисты говорят как о сущности мира. Психика для них — не проявление реальной, физической жизни, а наоборот, основа, база объективного физического бытия; она первична по отношению к этому бытию.

И наконец, следует обратить внимание ещё на один факт немаловажного значения. В экзистенциальном мире полностью отсутствует детерминизм, отношения причинности. Существование — область персональных, индивидуальных отношений, а для экзистенциалистов индивидуальное проявляется раньше своих условий, оно — «вне цепи обусловленности». Божественная воля также чужда всякой детерминированности: если бы молитвы верующих вызывали определённый ответ божества, они не были бы молитвами. Отношения к богу, согласно религиозной идеологии, возможны только в рамках неопределённости и надежды, — но отнюдь не в рамках уверенности и расчёта, порождаемых изучением и использованием объективных законов природы и общества.

Сказанного достаточно для вывода о том, что философская позиция католического экзистенциализма в конечном счёте сводится к утверждению первичности сознания перед бытием, психического — перед физическим, т. е. является идеалистической. При этом мы имеем дело в целом с разновидностью субъективного идеализма, поскольку сознание не существует в этой философии без субъекта и вне субъекта. Попытки включить в субъективное сознание объективно-идеалистические элементы не меняют общей оценки экзистенциализма; к тому же эти попытки типичны для всей философии субъективного идеализма в современную эпоху.

В. И. Ленин, приводя в «Материализме и эмпириокритицизме» отзыв Дидро о Беркли, специально говорит о недостаточности одной логической критики философского идеализма. Как писал Ленин, Дидро вплотную подошёл «к взгляду современного материализма (что недостаточно одних доводов и силлогизмов для опровержения идеализма, что не в теоретических аргументах тут дело)...» [1] Действительно, развитие идеалистических взглядов может оказаться логически правильным с точки зрения исходных пунктов данной философской системы. Самые же исходные пункты (например, утверждение первичности сознания, наличия «вещей в себе» и др.) полностью опровергаются наукой, практикой общественной жизни и борьбы, экспериментами и т. п.

Недостаточность чисто логической критики становится особенно ясной, когда мы сталкиваемся с философской системой типа французского католического экзистенциализма, приверженцы которого исходят из тезиса о несостоятельности или по крайней мере неполноценности теоретического мышления [2].

Говоря о католическом экзистенциализме, мы должны учесть, что теоретические установки этой философии ведут к вполне определённым политическим результатам. В книге «Люди против человеческого» Марсель писал, что имеется тесная связь между его доктриной и политиче-

---

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 24.

[2] При этом надо, конечно, помнить, что наша главная задача состоит в том, чтобы лишать идеалистов влияния в массах. Отсюда громадное значение теоретической критики идеализма.

скими взглядами и что эти сферы вообще нераздельны. С этим можно согласиться. Поэтому попытаемся рассмотреть основные практически-политические следствия, вытекающие из философии католического экзистенциализма, с тем чтобы точнее определить его истинную роль и значение.

### Социально-политические и социологические идеи католического экзистенциализма

«Рассмотренное в динамическом аспекте, моё философское творчество, — писал Марсель, — целиком представляется как упорная, беспощадная борьба против духа абстракции»[1]. «Дух абстракции» — это другой термин для обозначения понятия «объективности», характеризуемого здесь преимущественно в социально-политическом плане.

Марсель не только выступает сам против духа абстракции, но обращается ко всем философам с призывом активно включиться в эту борьбу. «Дух абстракции» рассматривается как источник, основная причина глубокого и острого кризиса современной эпохи, перед лицом которого «философ не может быть дезертиром». Если в начале века философ мог вести «оранжерейную жизнь» и хладнокровно углубляться в поиски истины, то в нынешней исключительной ситуации он должен занять определённую позицию по отношению к действительности и принять активное участие в разрешении возникающих проблем.

Характерно, что о «современном кризисе» католический экзистенциализм повествует языком библейских пророчеств о «конце света». Современное человечество якобы находится в агонии, ему грозит полная гибель, наступает «конец истории», «последний суд» и т. п.

Как же устанавливается связь между этой мрачной картиной и «духом абстракции»? Оказывается, прежде всего через современную технику. Католический экзистенциализм пытается провести мысль, будто технический прогресс является одной из самых существенных причин социального и морального регресса современного общества.

[1] *Gabriel Marcel*, Les Hommes contre humain, Paris 1951, p. 7.

В мире техники, говорят экзистенциалисты, человек целиком обращён к внешним вещам; в его жизни преобладает забота о материальной стороне существования; он погружается в вещи, как бы растворяется в них и в конечном счёте сам превращается в подобие вещи. Отсюда: техника обедняет, обесценивает внутреннюю жизнь людей, особенно в тех случаях, когда её использование становится «идолопоклонством» (спорт, рекорды, стремление к скорости). «О сегодняшнем мире можно сказать, что человек теряет в нём сознание своей глубокой и интимной реальности в тем большей мере, чем больше он зависит от механизма, действие которого обеспечивает ему сносные материальные условия жизни... Не будет также преувеличением сказать, что, чем больше *человечество* добивается *господства* над природой, тем больше *отдельный человек* становится *рабом* самого этого завоевания» [1].

Техника рассматривается экзистенциалистами как источник различных форм насилия над людьми — от идейной пропаганды до атомной бомбы. Характерно, что пропаганду, в особенности с применением технических средств вроде радио или прессы, они безоговорочно зачисляют по ведомству «коллективного насилия», так как она якобы всегда связана с «презрением к индивидуальному акту выбора». Объяснение роста насилия при капитализме техническим прогрессом преследует цель скрыть истинные причины этого факта, защитить капитализм.

В рассуждениях экзистенциалистов нет и следа конкретного анализа исторической действительности, попыток проследить причинно-следственную обусловленность явлений действительности, противоречивые тенденции современного социального развития. Создаётся впечатление, что «духом абстракции» заражён прежде всего самый экзистенциализм. Подобным образом экзистенциалисты критикуют «современное государство». Государственная централизация ещё в большей мере втягивает человека «в сферу абстракции», так как государство оценивает его только с точки зрения его служебных, технических функций. Если человеческое общество будет эволюционировать в том же направлении, оно, по предсказаниям экзистенциалистов, в конце концов совершенно потеряет сознание

[1] *Gabriel Marcel*, Les Hommes contre humain, p. 46.

индивидуального и люди станут полностью походить на машины.

В этой характеристике безусловно отразились некоторые особенности современной капиталистической системы. В частности, экзистенциалисты до некоторой степени уловили тот факт, что при капитализме над людьми господствуют их собственные общественные отношения и их гнёт в современных условиях сказывается в особенно тяжёлых формах.

Однако не всякое отражение действительности является истинным. Католический экзистенциализм очень далёк от научной трактовки социально-политических явлений нашей эпохи и извращает действительность в духе идеалистического понимания истории. Тем более совершенно безосновательными представляются попытки сближения и фактического отождествления по ряду пунктов взглядов католического экзистенциализма с идеями марксизма. А такие попытки имеют место. Достаточно сослаться на объёмистую работу католического писателя Р. Ванкура «Марксизм и христианская мысль»[1], целиком посвящённую подобным «сопоставлениям».

В качестве одного из аргументов Ванкур приводит оценку понятия «авуар» (avoir — иметь) в философии Г. Марселя. Существо дела сводится к следующему. Нам кажется, что мы распоряжаемся вещами, которыми мы обладаем, на самом же деле вещи господствуют над нами, они определяют наше поведение и могут привести нас к рабской от них зависимости. «Тирании вещей» можно избежать, только заменив пассивное отношение «жизненным» и «активным» отношением к ним. Ванкур склонен видеть во всём этом сходство с идеей «отчуждения», часто встречающейся в ранних произведениях Маркса. В определённой мере с этим можно согласиться, некоторое сходство действительно есть. Однако такое «сходство» как раз свидетельствует об антимарксистской сущности взглядов Габриеля Марселя и его сторонников. Всё дело в том, что из одних кирпичей строятся совершенно различные здания, одни и те же ноты дают разные мелодии. Марсель может говорить о том же самом, что и Маркс, но говорит далеко не то же самое.

---

[1] *R. Vancourt,* Marxisme et pensée chrétienne, Paris 1948.

В данном случае марксова идея «отчуждения» при известном внешнем сходстве по существу прямо противоположна взглядам Марселя. Последний склонен искать спасения от «тирании вещей» в уменьшении влияния общественных отношений на индивидуальную жизнь, в то время как Маркс видит в общественных отношениях людей их подлинную сущность. Поэтому Маркс не изолирует индивида от общества, а ориентирует его на коренное преобразование общественной жизни, на ликвидацию капиталистических порядков.

Вместе с тем стремление современных идеалистов заручиться более или менее верными деталями, — а эта тенденция сейчас особенно отчётливо сказывается — отнюдь не случайно. Факты показывают, что нынешний идеализм не в состоянии отгородиться от действительности в такой мере, в какой он мог это делать ещё в XIX веке; дыхание жизни проникает теперь в лоно самых заскорузлых систем идеалистической философии. Мы уже знаем, как настойчиво Марсель призывал своих коллег — идеалистов отказаться от «оранжерейного существования» и заняться проблемами действительной жизни. Но идеализм может «заняться» действительностью, только фальсифицируя её, и *именно в этих целях* он вынужден обеспечивать себя подобием реального содержания [1].

Приведём один пример. Философия махизма по сравнению с берклеанской значительно больше «занималась» действительностью в указанном выше смысле. Задачи, стоявшие перед махистами, были более конкретными и политически острыми. Связь философии и политики в конце XIX века становится более тесной и непосредственной. В этих условиях нельзя признать случайностью наличие в махизме, в особенности русском, материалистически и даже «марксистски» звучащих тезисов, — что, по выражению В. И. Ленина, превращало махизм в «эклектическую нищенскую похлебку». Отвечая на попытки, сходные с попытками Ванкура, интерпретировать этот факт как свидетельство близости Маха и его последователей к марксизму, Ленин писал: «Наши русские махисты, желающие быть марксистами, с удивительной наивностью принимают подобные фразы Маха за

[1] Это блестяще раскрыл К. Маркс в «Святом семействе», см. «Тайна спекулятивной конструкции».

доказательство того, что он *приближается* к марксизму. Но Мах здесь так же приближается к марксизму, как Бисмарк приближался к рабочему движению, или епископ Евлогий к демократизму. У Маха подобные положения *стоят рядом* с его идеалистической теорией познания, а не определяют выбор той или иной определенной линии в гносеологии» [1]. В другом месте В. И. Ленин обращает внимание на то, что махизм и родственные ему направления в новой обстановке усваивали «в односторонней и искаженной форме некоторые составные части диалектики (например, релятивизм)...» [2]

Действительная противоположность взглядов католического экзистенциализма и марксизма проявляется как противоположность материалистического и идеалистического понимания истории. В историко-идеалистической сущности экзистенциализма вместе с тем обнажается его политическая реакционность.

* *
*

Одна из коренных особенностей идеализма в истории во всех его проявлениях состоит в разрыве между настоящим и будущим, должным и реально существующим. Даже когда идеализм занимает критическую позицию в отношении социальной действительности, когда говорит о необходимости тех или иных преобразований, он *не видит в самой действительности средств её изменения.* Отсюда доктринёрский характер и практическое бессилие идеализма в истории. Будущее оказывается не закономерным результатом прошедших этапов развития и современного положения, оно произвольно создаётся фантазией философа. Шансы на его реализацию зависят в этом случае от «доброй воли» выдающихся личностей или от исторических случайностей. При таком абстрактном, абсолютизированном противопоставлении будущего и прошедшего теряется интерес к прошлому и закрывается путь к глубокому изучению как истории, так и современности. «...Отличительная черта «субъективных» мыслителей, — писал Г. В. Плеханов, — заключается в том, что «мир должного, мир истинного и справедливого» стоит

---

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 126—127.
[2] Там же, стр. 315—316.

у них вне всякой связи с объективным ходом исторического развития: здесь — *«должное»,* там — *«действительное»,* и эти две области отделены одна от другой целой пропастью — той пропастью, которая отделяет у дуалистов мир материальный от мира духовного. Задача общественной науки XIX столетия заключалась, между прочим, в том, чтобы построить мост через эту, повидимому бездонную, пропасть. Пока мы не построим этого моста, до тех пор мы по необходимости будем закрывать глаза на *действительное,* сосредоточив всё своё внимание на *«должном»...»* [1]

Вся домарксистская философия, в том числе материалистическая, идеалистически истолковывала исторический процесс. Существенная причина такого положения заключается в созерцательности прежней философии, в отсутствии тесной, органической связи теоретических идей философов с историческим творчеством многомиллионных масс народа. Это не позволило мыслителям прошлого понять истинную роль народных масс в истории, тогда как только понимание роли народа позволило бы связать прошедшее с настоящим и будущим, позволило бы увидеть в истории единый закономерный процесс.

Противоречия развития капитализма поставили перед обществом, перед его передовыми силами грандиозную задачу — покончить со всеми формами эксплуатации и угнетения и положить начало эпохе подлинно человеческих отношений между людьми. Эти задачи могут быть выполнены и выполняются при максимальном сближении философии и жизни, теории и практики, только в условиях, когда борьба передовых сил общества приобретает теоретически сознательный характер. Единство теории и практики — главное условие научности теории. Именно тесная связь основоположников научного социализма с жизнью и борьбой масс позволила им распространить материализм и на понимание общественных явлений, создать теорию исторического материализма.

Если говорить о прогрессивной, материалистической философии прошлого, то идеалистическое понимание истории было прежде всего её бедой, результатом неразвитости общественных отношений. Однако в настоящее

---

[1] *Г. В. Плеханов,* Избранные философские произведения, т. I, Госполитиздат, 1956, стр. 549—550.

время обстановка коренным образом изменилась. Резко возросли активность и сознательность народных масс. Даже буржуазные писатели вынуждены говорить теперь о «могуществе истории». Ныне защита идеализма в истории более, чем когда-либо, вдохновляется соображениями самой угодливой апологетики в отношении господствующих классов общества.

Отмеченные факты, характеризующие идеализм в истории, отчётливо прослеживаются во всём содержании экзистенциалистской философии. Феноменологический метод, используемый экзистенциализмом, толкает на путь абсолютного разрыва между должным (будущим) и реально существующим. Чтобы открыть дорогу к должному, к идеалу, объективная реальность, согласно феноменологической философии, «берётся в скобки», ставится вне рассмотрения. Феноменология является потенциальным источником антиисторизма, который сразу же обнаруживается, как только её сторонники касаются социальной проблематики.

Мы видели, что экзистенциалисты-католики говорят о современности примерно в том же стиле, в каком апостолы христианского вероучения некогда говорили о Римской империи: они просто подвергают проклятию то, что им не нравится. В силу этого они не в состоянии раскрыть тенденций исторического развития. Не случайно экзистенциалисты говорят о «современном государстве», «современном обществе», «бюрократизации», «дегуманизации» только в общем и целом, совершенно игнорируя различные тенденции и закономерности, действующие в наше время: закономерности разложения старого общества, с одной стороны, и закономерности, по которым на значительной части нашей планеты уже строится новый мир, с другой стороны. Такой подход к социальным проблемам, конечно, не в состоянии указать реальные пути достижения будущего общества.

Антиисторическая трактовка общественной жизни проявляется в католическом экзистенциализме тем более резко, что его идеал во многих отношениях находится в прошлом, а именно в средневековом обществе. Симпатии экзистенциалистов — явно на стороне этого прошлого, отличающегося, по их мнению, от современности прежде всего неторопливым, замедленным темпом жизни, дающим человеку возможность сосредоточиться на душевных пере-

живаниях; отличающегося также разнообразием верований, обычаев, «привязанностью человека к своему труду и продукту труда». Марсель символизирует средневековье в образе пилигрима, «самая неторопливость передвижения которого была связана с чувством почтения ко всему существующему» [1]. Эта идиллия противостоит современному «варварству, опирающемуся на знание», миру техники, который рассматривается как воплощение греховности современного общества, отказавшегося от бога. Техника не раз называется Марселем «греховной»; название одной из глав его книги «Люди против человеческого» звучит: «Техника и греховность». Хотя Марсель и предупреждает, что он не собирается призывать к уничтожению машин, мы вправе квалифицировать его философию как типичную теорию регресса.

В связи с указанным разрывом будущее представляется экзистенциализму осуществимым только на путях духовных преобразований. Современный кризис носит метафизический характер, писал Марсель: для его преодоления недостаточно социальных мер или новых институтов, нужна внутренняя, духовная реформа, которая состоит прежде всего в реставрации ценностей.

Но что же нужно сделать практически для преодоления кризиса? Перед подобным вопросом Марсель оказывается совершенно беспомощным, его ответы никак не могут удовлетворить людей, ищущих реального выхода из положения. Мы заявляем, пишет Марсель, об отказе подчиняться принуждению и принадлежать к этому миру вещей. Или: надо принять ситуацию как свою; если зло в нас, мы можем победить его. Маркс в своё время высмеивал младогегельянцев, сводивших дело преобразования общества к своей собственной мозговой деятельности. Современные идеалисты, как видно, не лучше прежних. Каждому здравомыслящему человеку должно быть ясно, что от наших заявлений и «принятия» ситуации ход вещей не меняется. Для того чтобы изменилась реальная действительность, должна быть использована реальная сила. Эту силу следует видеть прежде всего в деятельности народных масс.

Идеалистический подход католического экзистенциализма к разрешению основных проблем общественной

[1] *Gabriel Marcel*, Les Hommes contre humain, p. 65.

жизни тесно связан с его отношением к народным массам, оценкой их роли в историческом процессе.

Понимание роли народных масс служит одним из наиболее существенных критериев для различения материализма и идеализма в истории. Идеализм, рассматривающий историческое движение как духовный процесс, ориентируется на деятельность отдельных лиц, прежде всего обладающих выдающимися интеллектуальными способностями. Материализм же понимает общественное развитие как материальный процесс и, не отрицая роли выдающихся исторических деятелей, прежде всего ориентируется на деятельность больших масс людей, народов и классов, как той материальной силы, которая только и может произвести коренные перемены в общественных отношениях. Высокомерное, пренебрежительное отношение к народным массам, пожалуй, самая отталкивающая сторона католического экзистенциализма, самая мрачная страница этой философии.

«Универсальное против масс: таково, без сомнения, истинное заглавие этой работы», — писал Марсель в книге «Люди против человеческого» [1]. Под вычурным термином «универсального» скрываются экзистенциальные категории «духа» и «любви». Массы враждебны экзистенциалистскому «духу», поэтому экзистенциализм враждебен массам. «Массы, движимые в сущности чисто механическими законами, — пишет Марсель, — существуют и проявляют себя как раз вне плана рассудка и любви... Ибо массы — сниженно человеческое; они представляют собой деградацию человеческого. Было бы явным противоречием думать, что воспитание масс возможно. Только индивидуум, точнее говоря, личность поддаётся воспитанию; вне этого остаётся место лишь для дрессировки» [2].

Это довольно редкое по своей откровенности заявление обнажает истинные источники аристократического презрения Марселя к народу. Массы не поддаются «воспитанию» в экзистенциалистском духе, ибо они могут жить только в сфере реального бытия и побуждаются к действию материальными условиями своего существования. Именно в этом подлинная сущность дела. Массы дви-

---

[1] *Gabriel Marcel*, Les Hommes contre humain, p. 12.
[2] Ibid., p. 13.

жутся чисто механическими законами, говорит Марсель. Но это и есть враждебные для него законы мира «объективности», который он желал бы растворить в «существовании». Техника и дух абстракции, как оказывается, критиковались Марселем прежде всего за то, что именно в этой сфере действуют причины, толкающие народ на насильственные действия, на революционные выступления. Массы легко фанатизируются, не раз повторяет он. «Фанатизация» же — ближайшее следствие пропаганды, опирающейся на «абстракции». Так, народ был поднят на революцию 1789 г. прежде всего благодаря «фанатизму равенства», что в конечном итоге якобы перекрыло все злоупотребления старого режима. Что же касается техники, то она сама по себе связана с «духом уничтожения и революции», а кроме того через радио, прессу и т. д. она многократно увеличивает возможности «фанатизации» масс.

Марсель далёк от попыток какого-либо анализа роли народных масс, но некоторые факты позволяют говорить о том, что больше всего его пугает революционное движение пролетарских масс. Не случайно он заявляет, что одна из важнейших теоретических задач философии состоит в нахождении того, «как массы конституируются, как образуются их скопления в городах, промышленных центрах, как массы могут быть гальванизированы, магнетизированы... группой фанатиков...» [1]

Приведённые факты бросают новый свет на смысл той «критики» капиталистического строя, изложением которой мы начали настоящий раздел работы. Это «критика справа», вдохновляемая боязнью коренных перемен, революций. Общий кризис капитализма отражается у Марселя и других экзистенциалистов с позиций уходящих, отмирающих слоёв общества, представители которых охотно критикуют капиталистические отношения за их неустойчивость, обнаруживая свой страх перед закономерностями и тенденциями, определяющими неизбежную гибель этих отношений.

Марсель откровенно и много говорит о своих *аристократических* идеалах, противопоставляя аристократический «дух независимости» «духу требовательности», якобы составляющему отличительную черту всякой демо-

[1] *Gabriel Marcel*, Les Hommes contre humain, p. 197.

кратии. Однако он забывает о том обстоятельстве, что аристократический «дух независимости» во все периоды господства аристократии базировался на самом беспощадном и жесточайшем «духе требовательности» в отношении народных масс, из которых выжимались все соки для поддержания «независимости» феодального сюзерена. Если аристократия связана с духом требовательности ничтожного меньшинства в отношении многих миллионов, то подлинная демократия базируется на требовательности большинства к меньшинству.

Аристократические идеалы Марселя хорошо согласуются с его иррационалистической философией. Иррационализм в своей сущности и является аристократической философией, создающей свой особый мир, доступный лишь избранным, но никак не грубой «толпе».

Мы вплотную подошли к решению вопроса об истинной сущности и политической роли католического экзистенциализма и уже сейчас вправе сделать вывод о реакционности этой философии. Возьмём в качестве примера проблему войны и мира. Как можно решить её с точки зрения католического экзистенциализма? Марсель и другие экзистенциалисты говорят о себе, как о противниках войн, пацифистах. У них можно найти немало метких штрихов в характеристике причин, порождающих опасность войны в наше время. Так, они справедливо говорят о необходимости пропаганды войны, идейного развращения масс для того, чтобы в современных условиях развязать войну. Нет оснований сомневаться в искренности подобных заявлений, однако можно ли сейчас быть сторонником мира, не связывая своих надежд и усилий с той громадной и благородной борьбой за мир, которую ведут миллионы людей? Без этого осуждение войны выглядело бы просто как добренькое пожелание, ни в какой мере не отодвигающее от нас её угрозы и опасности.

Как известно, Марсель не ждёт ничего хорошего от народа и его деятельности. Он склонен вообще отгородиться от общественных движений современности и искать убежище в общении с избранным аристократическим кругом единомышленников. «Только внутри небольших и воодушевлённых любовью групп может реально проявиться универсальное» [1]. Но что реального могут

[1] *Gabriel Marcel*, Les Hommes contre humain, p. 202.

сделать эти группы для сохранения мира? Они, конечно, ничего не сделают, ибо они созданы не для борьбы, а с целью укрыться от жизни, от её требований. Философ не должен быть дезертиром, говорил Марсель; однако реальные выводы его мировоззрения противоречат этим словам.

Всякому, кто знакомился с философией экзистенциалистов, может броситься в глаза стремление последних связать её с античностью. Тот же Марсель называет себя неосократиком и охотно сопоставляет положение современной философии с положением её в период упадка античного мира. Действительно, например, в стоицизме или эпикуреизме в какой-то мере проявилась тенденция выгородить для человека род «внутреннего убежища», куда он мог бы спрятаться от жизненных бурь. Однако эта тенденция, во-первых, далеко не исчерпывает существа данных философских систем, а кроме того она имела известное оправдание с точки зрения условий развития и обстановки гибели античного общества. Ни один из основных классов античного мира не был носителем новых производственных отношений, характеризующих более прогрессивную феодальную формацию; в результате в огне революционных преобразований нашли свою гибель как рабы, так и рабовладельцы. Конечно, это обстоятельство в определённой мере сказалось на содержании древней философии.

Но современное положение существенным образом отличается от положения дел в античном мире. Народ представляет собой гораздо более могущественную силу, чем раньше; проявились новые закономерности общественного развития, самим своим существованием утверждающие мир и социальный прогресс. Сейчас вовсе нет оснований прятаться от жизни, укрываться от неё в каких-то подобиях философских монастырей.

Аристократический характер взглядов Марселя, его стремление противопоставить личность народу, изолировать индивида от влияния общественной среды, поиски «внутреннего убежища» — всё это в конечном счёте выражает позицию известной части тех довольно значительных слоёв буржуазной интеллигенции, которым чужды прогрессивные, демократические идеалы, но которые также не обольщаются фашистской или полуфашистской программой наиболее реакционных кругов империалистической буржуазии.

Говоря о католическом экзистенциализме, нельзя забывать, что на его понимании социальных проблем сказывается громадное влияние религиозной догматики.

Уже отмечалось, что церковь, в том числе католическая, формально не отвергает науки; более того, она склонна к компромиссу с наукой. Однако церковники безусловно стремятся ограничить сферу влияния научной мысли, объявляя главные, наиболее существенные проблемы бытия — в особенности общественного — компетенцией божественного провидения.

Венцом религиозной идеологии является принцип надежды; церковь позволяет верующим надеяться на промысел божий, но она всегда отвергает *уверенность*, доставляемую человеку научным знанием. Религиозная мысль избегает окончательного суждения о ходе истории, ибо смысл истории для неё — в области «таинственного»; отсюда она считает невозможной точную ориентацию человека в социальной действительности.

В книге А. Паскье «Социальные доктрины во Франции»[1] анализируются различные направления так называемого социального католицизма. Несмотря на многообразие представленных здесь воззрений, они могут быть объединены именно той мыслью, что церковь не в состоянии и не должна указывать «технических форм» деятельности верующих. «...Марксизм имеет определённый план мирового устройства, — пишет один из представителей «социального католицизма» Версель, — христианство же его не имело и не может иметь, ибо оно не является системой временного характера... Выбор верующих должен иметь место в зависимости от момента...»[2]

Упоминавшийся выше Анри Дюмери выступил в январском номере журнала «Эспри» за 1955 г. со статьёй, написанной специально с целью поучения молодых католиков. Дюмери, между прочим, призывает католиков не бояться контактов с инакомыслящими, ибо вера «не может быть оспорена» наукой или техницизмом, напротив, она есть то, что оспаривает всякое знание и всё техническое, что мешает свести их к абсолюту и «ожидать от них... непоколебимой уверенности»[3]. Христиане должны, говорится

[1] *Albert Pasquler*, Les doctrines sociales en France, Paris 1950.
[2] Ibid., p. 315.
[3] «L'Esprit» № 222, janvier, 1955, p. 30.

далее, бороться за справедливость и мир, но не потому, что они обладают безошибочным рецептом для решения всех проблем. На деле они обладают одной существенной уверенностью: бог присутствует для того, кто в состоянии его распознать, во всём остальном верующий, как и все люди, предоставлен своим собственным советам. Молодые католики должны действовать, но они не должны думать, что исход борьбы между богом и сатаной зависит от них.

Таким образом, люди должны действовать, но без всякой уверенности в результатах своих действий, ибо результаты зависят не от них, а от бога. Суть дела сводится к простому переводу на философский язык известного библейского афоризма: блаженны нищие духом.

В 1955 г. вышла работа ученика Марселя Поля Рикёра под названием «История и истина»[1]. На примере этой работы видно, куда идёт философия католического экзистенциализма и к чему она может привести людей, оказавшихся под её влиянием. Рикёр развивает мысль, что не существует непримиримой противоположности между принципом исторического прогресса и христианской эсхатологией[2]. Надо, мол, только понять, что тема прогресса является результатом «рационалистической деградации» эсхатологии. Для обоснования этого более чем странного вывода он характеризует три основных типа восприятия исторических событий, три способа познания «смысла истории».

Первый тип связан с абстрактным пониманием прогресса. История рассматривается как прогресс техники и представляется складом объективных достижений человека. Человеческий дух в этом случае — простое орудие, инструмент, а человек в целом становится анонимом, вырванным из «конкретной драмы индивида». Рикёр несколько раз намекает, что подобная трактовка исторического процесса свойственна марксизму. В этом он несколько сходен с нашими народниками, обвинявшими марксизм в «экономическом материализме». Г. В. Плеханов в своё время метко сказал о подобных критиках, что первое слово марксизма они принимают за его по-

---

[1] *Paul Ricoeur*, Histoire et vérité, Paris 1955.

[2] Эсхатология — церковные библейские пророчества о «конце света».

следнее слово. Марксисты действительно кладут экономическое движение в основу исторического процесса и делают это для того, чтобы научно объяснить «конкретные драмы» человеческого существования, но они отнюдь не сводят историю к экономике.

Далее Рикёр характеризует второй, более «конкретный» план истории, её экзистенциальный план. При этом он просто отставляет в сторону то, что называется им «абстрактным аспектом» истории; он не связывает конкретное и абстрактное, а полностью противопоставляет их. Поэтому у него получается, что в процессе «конкретизации» история постепенно теряет всякие следы научности.

В противовес абстрактной конкретная история, по Рикёру, связана с такими категориями, как «кризис», «апогей», «упадок». Она знает рождение и смерть цивилизаций, противоречивость тенденций застоя и расцвета, является историей намерений человека. Но характерная черта конкретной истории в том, что «её общий результат от нас ускользает» [1]. Этот результат якобы нельзя вывести ни по принципу причинности, ни по принципу взаимодействия. Рикёр сначала исключил из рассмотрения общее, закон, причинность, а после этого заявляет, что конкретное только конкретно, индивидуальное только индивидуально.

Наконец, третий, высший план истории, связывается с принципом «надежды»; здесь история целиком входит в сферу теологии. Смысл истории окончательно исчезает для науки, но зато открывается для веры как таинство божественных предначертаний.

Книга Поля Рикёра — это католический экзистенциализм в действии. Из неё видно, что на практике эта философия ведёт к разоружению демократических сил, борющихся за мир, демократию и социальный прогресс; её вред и опасность в том, что она лишает народные массы уверенности в правоте своего дела, в неизбежности, неотвратимости победы прогрессивных сил над реакцией и застоем.

Рассмотрение философских и социально-политических идей католического экзистенциализма позволяет сделать

---

[1] *Paul Ricoeur*, Histoire et vérité, p. 92.

вывод о реакционности и антинародном характере этого мировоззрения.

Идеалистическая философия, отражая процессы загнивания капиталистических общественных отношений, сама оказывается в состоянии острого кризиса. В какой мере явления загнивания и кризиса сказываются в содержании католического экзистенциализма?

* *
*

В своём гениальном труде «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин на примере махизма и других направлений даёт характеристику наиболее типичных особенностей идеалистической философии эпохи империализма и раскрывает основные признаки её упадка.

Главная черта кризиса буржуазной философии эпохи империализма состоит в её отказе от науки, от принципов научного исследования действительности, прежде всего социальной, в агностицизме и иррационализме. Критикуя махизм, Ленин убедительно вскрыл его вопиющую ненаучность, несовместимость с неопровержимыми данными естествознания, отрыв от практики, тесное родство с агностицизмом и фидеизмом.

В современных условиях особенно сильна волна иррационализма, воинствующего отрицания всякого значения человеческого разума. На место теоретической мысли буржуазная философия назойливо выдвигает категории «жизни», «интуиции», «существования» и др.

Тенденции к «развенчанию» разума в конечном счёте связаны с тем, что само существование капиталистического общества ныне уже не имеет разумных оснований. В обстановке загнивания и общего кризиса капитализма буржуазия во всё возрастающей степени испытывает тревогу и страх перед социальной действительностью, которая развивается в направлении, чуждом и непонятном ей, в которой она не имеет будущего. Её декадентствующие идеологи нередко отворачиваются от действительности и заменяют её миром своего «я», который кажется им гораздо приятнее подлинного. При этом они охотно разглагольствуют о «закате Европы», «гибели культуры», о «варварстве, опирающемся на разум», и т. п., хотя на деле речь может идти только о закате буржуаз-

ной Европы и разложении буржуазной культуры. Однако не оказывается убежища и во внутреннем мире, в области индивидуального сознания.

Человеческий разум в своём развитии тесно связан с практической деятельностью людей, с борьбой с силами природы и за изменение общественных отношений. Глубокое осмысление социальной действительности становится насущной потребностью, главным образом, в борьбе за её переустройство. Отрекшись же от прогрессивных задач, став реакционной силой, буржуазия в сфере философии неизбежно обрекает свою теоретическую мысль на упадок и загнивание.

Французский католический экзистенциализм, как типично иррационалистическая философия, несёт на себе печать этой опустошённости как буржуазного «бытия», так и буржуазного «сознания». Мрачным пессимизмом веет от «мира существования» экзистенциалистов, несмотря на эмоциональную приподнятость и яркие краски, на которые они не скупятся для его описания. Этот мир глубоко чужд человеку, так как он лишён смысла и содержания, в нём невозможно действовать, его нельзя понять; он несколько напоминает цветовые пятна художников-импрессионистов и дышать в нём так же трудно, как в атмосфере импрессионистских пейзажей.

Иррационализм — глубоко кризисное явление и в том отношении, что он непосредственным образом направлен на разрушение всякой философской системы. Всякая философия, даже идеалистическая, по необходимости представляет собой плод какой-то мысли или по крайней мере недомыслия. Разрушая же разум, «ниспровергая» теоретическое мышление, современные идеалисты тем самым расписываются в бессилии и полной несостоятельности своего собственного мировоззрения. Надо заметить, что иррационализм отнюдь не случайно свил прочное гнездо в таком типичном течении религиозной философии, как французский католический экзистенциализм, ибо религия всегда принижает научный разум, чтобы очистить место для веры.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин не раз обращает внимание на тот весьма примечательный факт, что идеалисты новейшей формации очень не любят, когда их называют их собственным именем. Ленин показал, что махизм всегда предпочитал протаскивать субъек-

тивно-идеалистические выводы, нежели декларировать их открыто, и что ввиду этого предметом его неустанной заботы являлась задача «похитрее спрятать» свой идеализм. «Богданов уверяет, что он не идеалист. Шуберт-Зольдерн уверяет, что он реалист... В наше время нельзя философу не объявлять себя «реалистом» и «врагом идеализма». Пора же понять это, господа махисты!» [1]

Отсюда — распространённые попытки найти пресловутую «среднюю линию» в философии и подняться «выше» материализма и идеализма. Сейчас, как и полвека назад, эти попытки теснее всего связаны с позитивистской ветвью философского идеализма; однако в настоящее время подобные тенденции получили значительно более широкое распространение, вышли за рамки позитивизма и проникают в течения относительно цельного и последовательного идеализма. Примером может служить тот же католический экзистенциализм.

При империализме перед буржуазией острее, чем когда-либо, стоит задача удержания народа под влиянием реакционной идеологии; но в то же время теперь уже нельзя выступать с такими откровенными, простоватыми рассуждениями, с которыми выступал в своё время епископ Беркли. Влияние социальной среды на индивидуальную жизнь становится более многообразным, её восприятие — гораздо более глубоким и обострённым. Политический опыт, сознательность, активность народных масс неизмеримо возрастают. Марксистско-ленинская теория завоёвывает всё новые и новые слои трудящихся. В этих условиях открытое провозглашение тезисов берклеанского толка оказывается нецелесообразным. Перед системами субъективного идеализма, господствующего при империализме, со всей остротой встала задача приобрести «объективный» характер и заручиться подобием реального содержания. «...Ваша философия, господа, — обращался Ленин к махистам, — есть *идеализм,* тщетно пытающийся прикрыть наготу своего солипсизма нарядом более «объективной» терминологии» [2].

Идеалистические «прикрытия» в какой-то мере можно обеспечивать смешением субъективного и объективного идеализма, или же включением в рамки идеалистических

---

[1] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 310.
[2] *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 44.

систем отдельных материалистических положений; при этом дело доходит до полного забвения логики и здравого смысла, философия превращается в эклектическую окрошку, состоящую из самых разнородных и несовместимых элементов.

В. И. Ленин говорил о махизме, что это не философия, а бессвязный набор слов, и буквально на каждой странице своего труда вскрывал в нём вопиющие логические противоречия. Имея в виду прежде всего русских махистов, выдававших себя за марксистов, он писал, что махисты «черпали свою философию из эклектической нищенской похлебки и они продолжают угощать читателя таковой же. Они берут кусочек агностицизма и чуточку идеализма у Маха, соединяя это с кусочком диалектического материализма Маркса, и лепечут, что эта окрошка есть *развитие* марксизма»[1]. Таким образом, эклектика фактически является ценой, которой идеализм расплачивается за маскировку, за попытки создания «средней линии» в философии.

Мы уже видели, что довольно типичным примером идеализма с «прикрытиями» является феноменология, поставившая перед собой задачу обрести «объект», который оставался бы в неразрывной связи с субъективным сознанием и фактически не выходил бы за его пределы. Задача эта логически абсурдна, но она позволяет феноменологам говорить о «реализме», «объективности» и «научности» своей философии и тем самым обманывать доверчивых людей.

Следует обратить внимание на эклектическую по существу оценку католическим экзистенциализмом физического мира. Объявленный «деградацией» экзистенциального бытия, он не отрицается полностью, но и не получает подлинного существования. Здесь видна весьма неуклюжая попытка провести «среднюю линию» между признанием объективной реальности и её отрицанием.

Подобно иррационализму «третий путь» в философии является весьма характерным свидетельством кризиса буржуазной идеалистической философии. Он прежде всего говорит о несостоятельности, банкротстве прежнего идеализма, распространённого, например, в эпоху домонополистического капитализма. В новых условиях этот идеа-

[1] *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 178.

лизм уже не удовлетворяет буржуазию, так как оказывается слишком абстрактным, недостаточно демагогичным, недостаточно связанным с её непосредственными политическими интересами.

Конечно, и раньше субъективный идеализм, в том числе берклеанский, в определённой мере маскировался, чтобы избежать солипсистских выводов, ему и раньше были присущи элементы эклектики. К тому же надо помнить, что философский идеализм не сводится к простому отрицанию действительности, а прежде всего представляет собой её фальсификацию. Однако при всём том идеалистическая философия сохраняла ещё относительную цельность и последовательность. Сейчас же эклектическое разжижение идеализма реалистической фразеологией и другими прикрытиями достигает такой степени, что количество переходит в качество, и мы оказываемся перед фактом разложения ряда современных идеалистических систем.

Сказанное не означает какого-либо «полевения» или «демократизации» [1], современных течений буржуазной философии. Между подлинным демократизмом и демагогией лежит пропасть. Кроме того, «реалистические» устремления не лишают современный идеализм присущей ему схоластичности и вопиющего разрыва с практикой. Если, например, экзистенциализм являет собой причудливое сочетание «реалистических» и сугубо схоластических элементов, то данное обстоятельство прежде всего говорит о том, что идеализм разъедается сейчас противоречивыми тенденциями, что идеалисты уже не могут «жить по-старому».

Применяя различные приёмы маскировки, современные идеалисты охотно говорят о том, что они признают реальное существование мира и вещей в мире. На самом же деле речь может идти только о фальсифицированных элементах реального содержания, признаваемых в рамках идеалистического решения основного вопроса философии. Этот «реальный» мир в лучшем случае представляет собой то, что остаётся от подлинной реальности за вычетом главного, за вычетом сущности и закона. После

---

[1] О «демократизации» идеализма говорил, например, французский философ Ж. Бенда, ссылаясь на то, что философия теперь теснее связана с жизнью.

того как область сущности и закономерностей растворяется в сознании, идеалисты могут признать реально существующим то, что собственно уже не является объектом научного исследования. Таково «существование» католического экзистенциализма, представляющее собой обескровленный результат феноменологического метода, такова по сути сфера единичного и случайного в семантическом идеализме; таково «грубое существование», или «опыт», прагматизма и т. д.

Признание подобной «реальности» не составляет никакой опасности для идеалистической философии; напротив, в современных условиях оно помогает идеализму более гибко осуществлять его социальные функции.

Коренной особенностью марксистско-ленинской философии является её подлинная и высокая научность. Как научная философия, диалектический материализм ориентируется на исследование глубинных процессов, на познание сущности, закономерностей и т. д. Понятно, что современные представители идеалистической реакции, приспосабливаясь к задачам борьбы против диалектического материализма, пытаются отрицать или фальсифицировать прежде всего то, что непосредственно составляет его научное содержание.

Говоря о загнивании идеалистической философии, мы обязаны обратить внимание на противоречивый характер этого процесса. Всякое разложение обычно сопряжено с образованием различных тенденций в явлениях, даёт различные продукты. Идеологический кризис нередко сказывается в усилении процессов дифференциации в среде старых школ, в выделении групп и течений, в той или иной мере порывающих с установившимися традициями и догмами.

Противоречивые тенденции, хотя ещё не развитые, видны и в католическом экзистенциализме. Так, критика «современного общества» со стороны экзистенциалистов-католиков служит целям маскировки экзистенциализма, но приведённый ими же материал может быть использован читателями и в совсем иных целях, так как он даёт известное представление о пороках капиталистического общества. Вообще для полного понимания характеристики идеалистических течений нужно принимать в расчёт не только взгляды их пропагандистов, но также и тех, на кого эта пропаганда рассчитана.

Оценка католического экзистенциализма как реакционного направления в философии не исключает дискуссии с теми экзистенциалистами-католиками, которые, не умея разобраться в сущности социального кризиса нашей эпохи, искренно стремятся найти из него выход. Нет оснований бояться этой дискуссии. Подлинной реальностью является не мир существования, а тот мир, который постигается наукой, в котором живут и действуют миллионы простых людей земного шара. Только с научным изучением и практическим преобразованием этого мира могут и должны быть связаны истинные надежды человечества на достижение лучшего будущего.

## СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННЫЙ СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

Редактор *И. Щербина*

Оформление художника *Н. Липина*

Художественный редактор *С. Сергеев*

Технический редактор *Н. Трояновская*

Ответственный корректор *А. Пушко*

*

Сдано в набор 26 октября 1956 г. Подписано в печать 3 апреля 1957 г. Формат $84 \times 108^1/_{32}$. Физ. печ. л. $16^1/_2$. Условн. печ. л. 27,06. Учётно-изд. л. 28,1. Тираж 30 тыс. экз. А-00491. Заказ № 1720. Цена 9 руб.

*

Государственное издательство политической литературы. Москва, В-71, Б. Калужская, 15.

*

Министерство культуры СССР. Главное управление полиграфической промышленности. 2-я типография «Печатный Двор» имени А. М. Горького. Ленинград, Гатчинская, 26.

## ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

| Страница | Строка | Напечатано | Следует читать | По чьей вине |
|---|---|---|---|---|
| 235 | 8 сверху | $\overline{«X \in X»}$ | «$X \in X$» | типографии |

Заказ 1720. «Современный субъективный идеализм»